MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80194-4

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SENTROUL, CHARLES

TITLE:

... L'OBJET DE LA METAPHYSIQUE ...

PLACE:

LOUVAIN

DATE:

1905

Master Negative #

91-80194-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193KF
Se5

Sentroul, C.harles

... L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote, par C. Sentroul ... Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1905.

xii, 240 p. 25cm.

At head of title: Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie.
"Thèse d'agrégation à l'École Saint Thomas."

D110
Se5

Copy in Philosophy. 1905.

1. Louvain. Université catholique. Institut supérieur de philosophie. Bibliothèque.

6-17016

Library of Congress

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-20-91 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

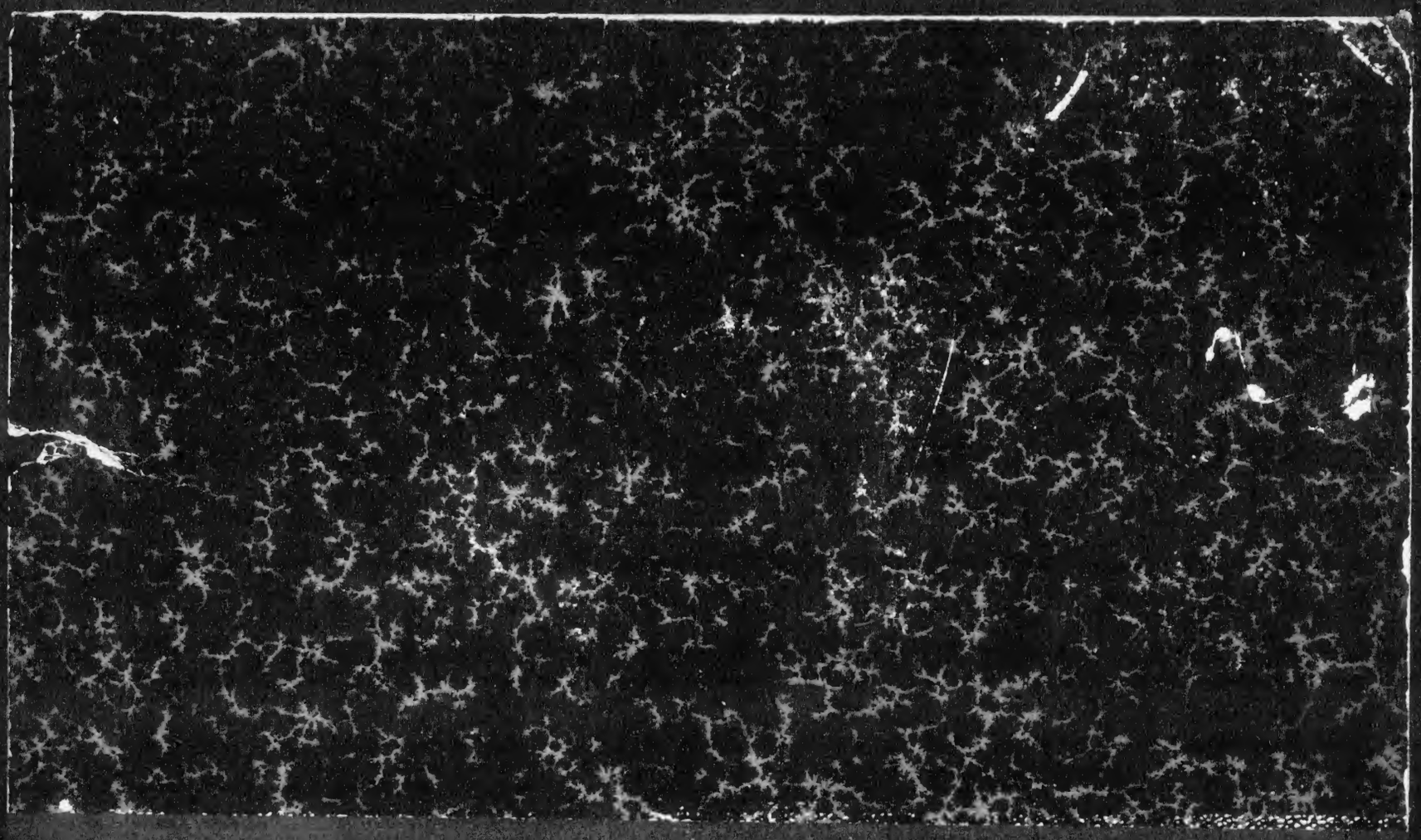
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



193KF Se5

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
Given anonymously

L'objet de la Métaphysique

selon KANT

et selon ARISTOTE

Louvain. — Imprimerie de l'Institut supérieur de Philosophie,
rue de Tirlemont, 138-140 et rue Vésale, 4. — J. Claes, direct.-gérant.

Prix du volume : 3,50 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

L'OBJET
DE LA
MÉTAPHYSIQUE
SELON KANT
ET SELON ARISTOTE

PAR

C. SENTROUL
Docteur en philosophie

LOUVAIN
INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE
1, RUE DES FLAMANDS, 1
—
1905

8 June '06 E.N.

A Sa Grandeur

Monseigneur Waffelaert

Evêque de Bruges

HOMMAGE DE PROFOND RESPECT

MAY 28 1906 Lemcke & Büchner. 64 f. 42

386727

Thèse d'agrégation à l'École Saint Thomas.

Vidit Consilium Scholae D. Thomae :

D. Mercier, Cons. praeses.
S. Deploige, Cons. p. t. a secretis.

Vidit Rector Universitatis :

Ad. Hebbelynck.

PRÉFACE.

Kant s'est flatté d'avoir établi une bonne fois la métaphysique sur des bases solides, et d'avoir enfin donné satisfaction à ce besoin de transcendance qui tourmente l'esprit humain. « L'homme est un animal métaphysique » a dit quelque part Alfred Fouillée. Parole profondément vraie ! La science a commencé par la métaphysique, comme la littérature par la poésie. Il peut y avoir des lacunes dans l'histoire des sciences, il n'y en a pas dans l'histoire de la métaphysique. De nos jours des penseurs, et non des moindres, s'occupent à la retrouver jusque dans le positivisme ! Kant, partant dans sa critique du fait de la science certaine, ne pouvait pas négliger cet autre fait : le problème métaphysique. C'était d'ailleurs, à ses yeux, le vrai problème critique. Mais, écrit-il, tandis que nous voyons la science s'étendre et se fortifier, nous voyons le problème métaphysique diversement résolu, constamment repris, périodiquement corrigé, et finalement stationnaire. La métaphysique se présente ainsi comme une écume qui surnage à la surface d'un fleuve, s'évanouissant dès qu'elle est saisie, pour faire place aussitôt à d'autres flocons non moins avidement recueillis. Et jamais ceux qui les rassemblent ne se demandent la cause de ces alternances d'apparitions éphémères, mais se croient sages de tourner en dérision l'insuccès de leurs prédécesseurs ! (1) *Kant se croit plus sage, lui, de débuter par la solution du problème critique. A-t-il mieux réussi cette fois ? A-t-il vraiment trouvé autre chose que cette mousse légère que le courant de la science produit et emporte à la fois ? Enlevant à la certitude de la science pour ajouter à celle de la métaphysique, n'a-t-il pas ruiné l'une et réduit encore la consistance de l'autre ? Et parmi ses devanciers tous ont-ils échoué ? Aucun n'a-t-il présenté, sous le nom de métaphysique, une science supérieure, que l'esprit pût étreindre sans s'abuser d'un vain fantôme ? Le plus célèbre de tous, Aristote, n'avait-il pas déjà assez bien posé le problème critique pour bien résoudre le problème métaphysique ?*

(1) Kant, *Prolegomena*, § 4.

Telle est la question que se propose le présent travail sur L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE SELON KANT ET SELON ARISTOTE.

Le plan que nous avons suivi s'indiquait. On ne peut comprendre ce qu'est la MÉTAPHYSIQUE, *surtout s'il s'agit de métaphysique kantienne, à moins qu'on ne comprenne d'abord ce qu'est la science. Or, la notion de* SCIENCE *suppose celles de* VÉRITÉ *et de* RÉALITÉ. *De là quatre chapitres fondamentaux sur les notions kantiennes de la vérité, de la réalité, de la science et de la métaphysique, précédés d'un aperçu synthétique sur* LE KANTISME EN GÉNÉRAL. *Nous n'avons consacré à Aristote que deux chapitres. D'une part, le dogmatisme aristotélicien ne disjoint pas, comme le fait Kant, la notion de* VÉRITÉ *d'avec celle de* CONNAISSANCE DU RÉEL. *D'autre part, et en somme pour les mêmes raisons, il n'établit pas entre la science et la métaphysique les différences que relève le kantisme. Le chapitre consacré au dogmatisme aristotélicien nous ne l'avons pas intitulé* LA QUESTION DE LA VÉRITÉ SELON ARISTOTE, *parce que la position de cette question comporte peut-être une nouvelle mise au point. Nous l'avons traitée avant d'aborder le kantisme : ce qui, à nos yeux, est la vraie position du problème est antérieur à l'examen d'une solution particulière. D'autre part, cet examen devant se poursuivre d'une traite, il nous faisait rejeter tout à la fin le chapitre traitant de* LA SCIENCE MÉTAPHYSIQUE SELON ARISTOTE.

La comparaison de Kant et d'Aristote a été faite déjà par un kantiste (1). *Peut-être fallait-il la refaire. Nous ne mettrons pas dans notre œuvre le talent et l'érudition d'un Paulsen. Nous y mettrons au moins une scrupuleuse loyauté. D'ailleurs nous ne plaidons pas, nous exposons. Et dans cet exposé nous ne croyons pas avoir été aveuglé par nos préférences. Celles-ci dépendent certes de l'enseignement de nos anciens maîtres de l'Institut supérieur de Philosophie. Tous, ils ont été amenés au cours de leurs leçons à toucher des systèmes aussi compréhensifs que celui d'Aristote et celui de Kant. Mais si leur science fait partager le respect du Stagirite, leurs égards pour la liberté de l'auditeur leur défendent de l'imposer.*

Combien le présent travail doit-il à leur inspiration et à leur influence ? Nous ne pourrions le déterminer ; à coup sûr assez pour que nous leur exprimions ici notre reconnaissance. Et comment n'en pas donner un témoignage spécial à Mgr Mercier, l'auteur de la CRITÉRIOLOGIE GÉNÉRALE, *dont l'école kantiste elle-même n'a pu méconnaître la haute valeur !*

C. S.

Louvain, 22 mai 1905.

---

(1) Paulsen dans les *Kantstudien*, 1901. *Thomas van Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten ;* id., *Philosophia militans*, 2. Aufl. Berlin, 1901.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

PRÉFACE VII

CHAPITRE I.

Le kantisme en général.

Origine du kantisme 2
Dogmatisme de Kant 4
L'expérience selon Kant 9
Résumé comparatif 12

CHAPITRE II.

La question de la vérité.

Première position du problème du vrai : l'antinomie de la vérité 19
Seconde position du problème du vrai : *Réel* et *Vrai ontologique* 24
Division du problème du vrai 30
Le problème de la réalité du sujet 33
Le doute aristotélicien 37
La vérité selon Aristote 40

CHAPITRE III.

La vérité selon Kant.

Position du problème selon Kant 47
Première définition du vrai 49
Seconde définition du vrai 50
Le jugement seul peut être vrai 51
La vérité des jugements analytiques 54

La vérité des jugements synthétiques ; les jugements synthétiques objectifs 57
Accord des deux définitions du vrai 61
Les critères du vrai, et l'erreur selon Kant 64
Le relativisme de la connaissance 68
Comparaison entre Kant et Aristote 70
Comparaison entre les deux *Critiques* de Kant 73

CHAPITRE IV.

La réalité selon Kant.

« Vérité » kantienne et « réalité » 75
Réfutation kantienne de l'idéalisme. 79
Double examen de cette réfutation 80
A. Exposé de cette réfutation 82
La conscience 82
La conscience selon saint Thomas 85
Donnée de la conscience 86
Son côté sensible 87
C'est à la sensation que répond la chose ; sensation et imagination 88
La chose agit sur le sujet sentant 92
B. Le réalisme kantien et les principes subjectivistes . . 95
L'existence du sujet substantiel 96
La passivité du sujet sentant 99
Unité de la connaissance selon Aristote 101
La passivité du sujet dans la perception du temps . . 102
Le principe de causalité 104
Le réalisme kantien est provisoirement subjectiviste . 107
Critique de cette solution 110

CHAPITRE V.

La science selon Kant.

Elle exige de la certitude 114
C'est un système de jugements nécessaires 116
Les catégories kantiennes 119
Principe de la classification des concepts ; les catégories aristotéliciennes 121
Thèse latente dans la classification de Kant 125
Les catégories de la modalité 126
L'élaboration de la connaissance au moyen des catégories . 127
L'imagination, facteur des schèmes 131
La connaissance universelle selon Aristote 133

L'intellect agent d'Aristote 135
Les principes de la connaissance selon Kant 137
Les postulats de la pensée empirique 140
Leur signification subjective 141
L'objectivité de la science 144
L'idéalisme transcendantal 147
Le positivisme intellectuel 150

CHAPITRE VI.

La métaphysique selon Kant.

État de la question 152
L'intention initiale de Kant 154
La critique est le préambule de la métaphysique . . . 157
Identification de la critique et de la métaphysique . . 159
Division de la métaphysique 165
I. Métaphysique spéculative 167
Ce qu'elle a de commun avec la science 168
Première différence entre les sciences et la métaphysique 169
Le caractère synthétique des mathématiques 170
Kantisme et métagéométrie 172
Le caractère expérimental des mathématiques 176
Objet formel de la métaphysique 179
Seconde différence entre les sciences et la métaphysique ; les noumènes 181
Troisième différence entre les sciences et la métaphysique 184
Quatrième différence entre les sciences et la métaphysique 187
De l'union des sciences et de la métaphysique : la métaphysique est le prolongement hétérogène des sciences. 189
De la compénétration des sciences et de la métaphysique. 193
Les antinomies de la raison pure 195
II. Métaphysique morale 197
Parallélisme entre les *idées* et les *postulats* 198
Le primat de la raison pratique 199
L'incohésion réelle de la métaphysique 201
Elle entache déjà le criticisme spéculatif 205
Objectivité de la métaphysique 206

CHAPITRE VII.

La science métaphysique selon Aristote.

I. La science selon Aristote 212
Son objet, c'est le *nécessaire* 213
C'est aussi l'*universel* 214

En quel sens, c'est la chose réelle, individuelle . . 215
L'objet propre de l'intelligence 217
Connaissance intellectuelle de l'individuel . . . 218
Connaissance scientifique de l'individuel . . . 219
Les jugements analytiques ; leur valeur et leur portée . 222
II. La métaphysique selon Aristote. 225
Principe de la division des sciences 226
Primauté de la métaphysique 227
Union des sciences et de la métaphysique . . . 230
Les sciences d'observation et la métaphysique . . 232
Comparaison avec Kant 234
CONCLUSION 235

N. B. — La *Kritik der reinen Vernunft*, nous la citons d'après la pagination des deux premières éditions. Elle se trouve rapportée en marge de la plupart des réimpressions. Sauf mention contraire, nous citons la seconde et non la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft*. Nous nous sommes spécialement servi de l'édition de Vorländer, à Halle, chez Hendel, 1899.

CHAPITRE I.

Le kantisme en général.

Rien de plus commode que de tenir en un seul mot un système tout entier. Rien de plus rare que de réussir une si brève condensation. Mieux vaut y renoncer, et exposer sans titre — telle une épreuve avant la lettre — une synthèse philosophique.

Celle de Kant, on l'a appelée sommairement *subjectivisme*, *agnosticisme*, *idéalisme*, *relativisme*, etc. Dénominations vraies assurément, utiles encore, mais utiles seulement à qui y retrouve, partiellement résumées, des théories déjà *comprises*. Prise dans son ensemble, la doctrine de Kant comporte avec peine un nom unique... sauf peut-être *kantisme*. Purement extrinsèque, ce nom nous obligera à démêler le système même dont il est l'étiquette. Surtout, à défaut d'aperçu préalable, il donnera au moins l'avertissement d'une complexité qui défie toute réduction complète au même dénominateur.

Et plût à Dieu qu'il n'y eût, dans le kantisme, que de la complexité entre éléments, précis chacun et conciliables entre eux, fussent-ils d'ailleurs multiples et emmêlés! Mais cette complexité se double trop souvent de confusions et

de contradictions ! La *Kritik der reinen Vernunft* a été appelée, par un de ses admirateurs et commentateurs, « le livre le plus génial, mais aussi le plus contradictoire de tous ceux que relève l'histoire de la philosophie » (1).

Peut-on, partant, nourrir l'espoir de tirer de cette œuvre une conception de ce qu'est la métaphysique, et surtout de la rapporter en traduction à la fois fidèle et claire ?

Il importe tout au moins, qu'examinant le kantisme en général, on ne s'en fasse pas dès l'abord une idée sommaire inexacte.

*
* *

On ne peut se représenter Kant, au moment d'écrire sa fameuse *Kritik der reinen Vernunft*, s'élançant en jouvenceau belliqueux et frondeur à l'assaut de la citadelle encore imposante, mais déjà presque déclassée, du dogmatisme. On ne peut davantage se le figurer en vieillard désabusé et blasé, retiré après fortune intellectuelle faite, et s'occupant à brûler, à tout hasard, ce qu'il avait adoré, pour faire surgir peut-être de cet amas de cendres le phénix de quelque philosophie nouvelle.

Non ! Personne sans doute ne fut, plus que Kant, bourgeois dans sa vie, et conservateur dans sa philosophie : conservateur puisque restaurateur ! Pendant plus de soixante ans, il parcourut posément, méthodiquement, le sentier de l'étude calme et réfléchie des grands problèmes qui solliciteront toujours les esprits studieux. Il suivit judicieusement les chemins battus, sans toutefois se laisser guider par eux, sûr de ses maîtres, parce qu'il était sûr de lui-même, — jusqu'au moment, lentement préparé et vaguement entrevu, où il opéra une révolution plus marquante bientôt pour ceux qui en furent les témoins que pour celui qui l'avait préparée (1).

(1) Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, tome II, Vorwort, p. VI.

La continuité est, à certains égards, la caractéristique de la pensée kantienne. Avant de s'adonner spécialement à la philosophie, Kant cultiva les sciences. La liste de ses ouvrages de la période antécritique est longue (2). Ils ont pour objet des questions de physique, de géologie, d'astronomie, de géographie, de physiologie, d'ethnographie et de mathématiques. Après avoir parcouru tous les domaines de la pensée, leur auteur se recueillit, comme s'il n'avait fait jusqu'alors que préparer et amener à pied d'œuvre les matériaux d'une vaste synthèse. Après avoir acquis *des* connaissances, il étudia *la* connaissance elle-même. Il le fit d'ailleurs moins pour renoncer à ce qu'il avait acquis, que pour l'agencer une bonne fois, et de façon définitive. Il ne prononça pas la faillite de la science, mais il l'invita à formuler clairement ses promesses, en lui montrant ce qu'elle en pourrait tenir. Il redit, après tant d'autres, le γνῶθι σεαυτόν des anciens et réclama du monde savant, non l'abdication dans le doute, mais la circonspection dans une assurance mieux contrôlée.

De même qu'il fut savant avant d'être philosophe, Kant fut dogmatiste tout court avant d'être « kantiste ».

(1) Un trait marque bien le caractère de ce novateur tranquille. Invité, en 1794, par le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume II, à ne plus traiter de questions religieuses, il promit de se soumettre, et déposa la plume sans protestation, mais se considéra comme délié de sa promesse par la mort du roi qui l'avait reçue.

(2) On la trouve dans les ouvrages généraux consacrés à Kant, notamment : *Kant*, par Th. Ruyssen (Paris, Alcan, 1900), pp. 369 et suiv. ; *Immanuel Kant*, par Paulsen (Stuttgart, 1899), pp. 405 et suiv. — L'Académie de Berlin qui poursuit l'édition des œuvres complètes de Kant (y compris ses lettres), et qui est arrivée au septième volume, gros in-8°, nous en promet quelque vingt-cinq !

Tout homme, d'ailleurs, quel qu'il soit, si grand que soit son génie, est tributaire du *moment intellectuel* qui le vit naître, sinon pour les réponses qu'il donne, au moins pour les questions qu'il pose. Kant n'a pas échappé à cette loi. L'on peut suivre dans les nombreux ouvrages qui s'échelonnent entre l'année 1755 (où il publia *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), et l'année 1781 (où parut, en première édition, la *Kritik der reinen Vernunft*) la marche lentement progressive de son système personnel (1).

Et si, par sa philosophie définitive, il a réagi contre le dogmatisme wolfien, au point de l'appeler dédaigneusement « un songe » (2), en est-il moins vrai qu'il commença par le subir et qu'il lui fallut, de son propre aveu (3), le souvenir de Hume pour s'éveiller « du sommeil dogmatique » ?

Kant, donc, s'est laissé pénétrer par l'ambiance intellectuelle de son temps, avant de trancher sur son milieu lui-même.

*
* *

Et alors même, en lui, le critique se souvient du savant, et ne déforme son dogmatisme que pour avoir dépassé le but précis: épurer ce dogmatisme et le mettre au point.

Pour Kant le mot *critique* a ainsi, en philosophie, un sens analogue à celui qu'il a en histoire. C'est l'art, scien-

(1) Kant est encore leibnizien dans la *Principiorum primorum... dilucidatio*. Il est plutôt empiriste dans *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762). Dès l'année 1762 (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsaetze der natürlichen Theologie und Moral*, parue en 1764), Kant applique aux mathématiques sa théorie plus tard explicite des principes synthétiques *a priori*. La *Disputatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) est déjà l'ébauche de sa *Kritik der reinen Vernunft*. Cfr. Ruyssen, *Kant*, chap. II.

(2) Kant, *Prolegomena, Probe eines Urtheils...* en appendice.

(3) Id., *ibid.*, Einleitung.

tifiquement établi dans ses préceptes, non de détruire mais de construire, ou de reconstruire à coup sûr ; non de percer à jour, mais de dégager de leurs ajoutes parasites, les grands systèmes de pensées qui s'appellent les *sciences*.

C'est à cause de son respect de l'histoire, et de la confiance qu'il a en ses moyens d'investigation, que l'historien procède critiquement ; ce n'est pas par mépris ou par scepticisme, pour faire litière de toutes les traditions du passé, ou pour justifier *a priori* quelque fin de non-recevoir. Ainsi en est-il de Kant. La critique, c'est l'examen des bases de la science, l'analyse de leurs éléments, l'épreuve de leur force de résistance, la détermination de leur agencement, le calcul des poussées subies, c'est en un mot l'expertise d'un édifice, dont la solidité générale n'est ni contestable, ni contestée. L'intérêt que prend Kant à « critiquer » est donc semblable à celui que mettrait un architecte à examiner un procédé de construction, précisément parce que, au moins à tout prendre, il l'a jugé bon.

Il y a plus. Kant estime superflu et oiseux de débuter, comme Descartes, par un doute universel méthodique, par la fiction du scepticisme. Voit-il une perte de temps à ce jeu d'attitudes contradictoires, de doute initial et d'assurance définitive ? Croit-il le procédé démodé et défraîchi pour avoir servi déjà à son devancier ? Ou, ces artifices d'exposition répugnent-ils à son esprit, essentiellement sec, au même titre que les artifices de style, dont il fait un usage par trop parcimonieux ? Quoi qu'il en soit, il le déclare nettement : la valeur de la science n'est pas en question, *au moins en général*, et l'objet principal des recherches critiques n'est que le « comment » de nos jugements scientifiques.

Sans doute, c'est moyennant la solution de cette ques-

tion du *comment* qu'on pourra se demander ensuite *pourquoi*, et pourquoi *certaine* branche seulement du savoir (la Métaphysique ancienne, pour le déclarer dès à présent) est faite de bois mort, se couvre de feuilles sans sève et porte des fruits inféconds. Et, à l'endroit de cette métaphysique même, Kant n'est pas absolument sceptique. Il conclura : « Coupons la branche stérile, et greffons un rameau emprunté à une autre souche, sur le tronc toujours valide de la science, pour que ce rameau de métaphysique vive sur ce tronc, et vive encore de lui, pour que, surtout, il achève, en le couronnant, le dessin d'une riche frondaison. »

C'est ce qui ressort, à première vue, du plan général des *Prolegomena*, résumé authentique de la *Kritik der reinen Vernunft*. Kant y pose comme objet général de ses recherches critiques, la question suivante : **Comment** *la connaissance est-elle possible pour la raison pure ?* Supposant admise la division tripartite des sciences en Mathématique, Physique et Métaphysique, il subdivise cette question capitale en quatre questions subsidiaires :

1) Comment la mathématique pure est-elle possible ?

2) Comment la physique pure est-elle possible ?

3) Comment la métaphysique *en général* est-elle possible ?

4) Comment la métaphysique est-elle possible *comme science ?* (1)

La mathématique et la physique qui constituent, à elles deux, *la science* au sens propre du mot, ne donnent lieu qu'à une seule question chacune. La métaphysique en soulève deux, parce que, à l'inverse de la science, elle n'est pas jusqu'à présent incontestablement établie.

(1) Kant, *Prolegomena*, § 5.

Telle est là déjà, implicite, l'opinion de Kant ; plus tard, elle sera explicitement déclarée (1).

Il serait faux de croire que Kant, avant de mettre la main à son grand œuvre, n'en eût pas, en tête, le plan tout entier, ou du moins les grandes lignes. Il a vu, d'avance, le bâtiment achevé, dès la pose de la première pierre. Si donc il nous était permis de nous substituer à lui pour ajouter un avant-propos à sa *Kritik*, ou un résumé final, nous dirions : « Ma philosophie ne s'inspire pas de l'intention de ruiner toute certitude. Elle n'aboutit pas davantage à des conclusions sceptiques qui tromperaient ces bonnes intentions. Elle venge la certitude des sciences, à savoir la valeur objective de l'expérience. Sans doute, elle ruine la valeur objective de l'ancienne métaphysique, mais compense cet abatis par une nouvelle métaphysique, autrement conçue et autrement certaine. Enfin, elle met à l'abri de toute attaque possible les certitudes les plus importantes : celles de l'ordre moral.

» Je suis dogmatiste en sciences, rénovateur de la métaphysique, dogmatiste en morale. Peut-être expliqué-je le *comment* des certitudes, que je maintiens, autrement que mes devanciers. Au moins reste-t-il que je les maintiens. Je les maintiens même d'autant plus sûrement que je le fais à bon escient : parce que je suis critique, plutôt que dogmatiste simpliste. »

Ainsi eût pu dire Kant, ainsi dit-il en substance (2).

(1) Kant, *Prolegomena*, § 40, où il aborde la troisième question : « Mathématique pure et Physique pure n'ont pas besoin, *à l'appui de leur propre sûreté et certitude*, de l'explication que nous avons mise sur pied à leur sujet... Ces deux sciences donc n'exigent pas pour elles-mêmes les recherches que nous avons faites, mais seulement en vue de la détermination de la Métaphysique. »

(2) « La *Critique de la Raison* représente vraiment la voie moyenne

Il se fait toutefois que la *portée réelle* de son criticisme, bon gré mal gré, est subversive de toute certitude de bon aloi.

D'aucuns ont donc pu se méprendre sur le sens de l'étiquette « *critique* », par l'examen même du contenu ainsi dénommé. On a pu oublier que la fameuse *Kritik der reinen Vernunft* s'inspire d'un certain dogmatisme. Kant a pu être représenté comme ayant volontairement battu en brèche toute certitude, comme ayant pris plaisir à bouleverser de fond en comble tout l'édifice de nos connaissances et ses fondements avec lui. Le chef du subjectivisme a pu passer pour avoir restauré quelque spécieux scepticisme, et pour avoir établi sur cette base une superstructure vaporeuse qui n'était plus que l'analyse de notre propre pensée. C'est à tort cependant. Kant n'est pas le Samson qui s'est suicidé en ébranlant la colonne maitresse de l'édifice scientifique. Mais, pour avoir voulu faire la part du feu, quand il n'y avait pas de feu, ou à peine, il a réussi, sans en convenir, à incendier la maison.

Mais peut-être ici nous avançons-nous trop ! Ne soyons pas l'avocat qui plaide contre Kant ; tâchons de rester le rapporteur qui recueille sans parti-pris son témoignage et sa déposition.

*
* *

entre ce dogmatisme auquel Hume s'attaqua, et le scepticisme qu'il voulait lui opposer ; voie moyenne bien différente de tant d'autres, que l'on se décide à adopter en quelque sorte artificiellement, en suite de quelque partage des différences et faute de mieux, mais voie qu'on peut déterminer dans son tracé exact en vertu de principes nettement préétablis. » Kant, *Prolegomena*, § 58.

Vaihinger, dans son grand ouvrage déjà cité, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, s'appuie longuement sur cette interprétation du kantisme. V. tome I, *Specielle Einleitung*, *Dogmatismus*, *Skepticismus und Kriticismus*, pp. 23-70.

Bref, aux yeux de Kant, il existait des sciences avant l'apparition de son criticisme ; il en existera encore après lui. Les sciences sont sans doute présupposées à toute philosophie explicative de la connaissance, présupposées comme *faits* ; pour Kant, elles le sont encore comme *faits légitimes* qui s'imposent. Non seulement la science existe, mais il y a une science vraie, et c'est elle qu'il s'agit d'expliquer.

Cette science, c'est la science *expérimentale*.

« Kant, dit Vaihinger, a nommé son œuvre *Critique de la Raison pure*. Ce titre n'est proprement dirigé que contre le dogmatisme. Mais, de plein droit, un exposé de cette critique eût pu s'intituler : *Théorie kantienne de l'expérience*... Le titre *Critique de la Raison* doit être complété par ce sous-titre : *Théorie de l'expérience*. A ce prix seulement l'on tient le Kant complet et intégral. Car, examinant aussi bien la raison que l'expérience, il évite les points de vue exclusifs des deux tendances antérieures [notamment le dogmatisme et le scepticisme], dont l'une avait ignoré l'expérience et dont l'autre avait nié la raison... Avant lui, on avait voulu pénétrer le monde objectif moyennant le secours instrumental de la raison ou de l'expérience ; lui, au contraire, il prend ces moyens de connaissance mêmes comme objets de ces recherches, et examine le fondement du savoir. Sa philosophie est en premier lieu une théorie de la connaissance » (1).

(1) Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik*, I, p. 8. Vaihinger emploie les mots **er***kennen* (connaître), **er***kenntniss* (connaissance) et non seulement *kennen*, *kenntniss*, ce qui semble supposer une connaissance au sens propre : *re*production dans le connaissant d'une donnée extérieure.

Le comte Domet de Vorges fait remarquer de même que le mot **re***présentation* est moins bon que *présentation* et que ce dernier rend

C'est l'opinion encore, en dehors de Vaihinger, d'un autre interprète du kantisme : « De son voyage à travers les idées de son temps, dit M. Ruyssen, Kant rapporte trois idées fondamentales qu'il n'abandonnera jamais. C'est d'abord la croyance en la certitude de la science. Celle-ci s'impose pratiquement comme un fait dont le philosophe peut bien rechercher les conditions et déterminer la valeur, mais qu'aucun scepticisme ne saurait ébranler... » (1)

F. Medicus dit de même : « Chez Kant la conviction qu'il est possible de connaître la vérité est déjà impliquée dans sa confiance en l'expérience » (2).

Mais, si dogmatisme il y a, le dogmatisme kantien est un dogmatisme *sui generis* qui établit la certitude sur d'autres bases que les bases traditionnelles. Même il différencie, au point de vue de leur certitude, les sciences et la métaphysique. Et c'est là précisément pourquoi, ce dogmatisme, nous devons l'appeler, non seulement un dogmatisme *altéré*, mais aussi un dogmatisme *restreint*. Non pas qu'à certains égards, Kant n'admette comme sûres aussi bien les sciences que la métaphysique, et ne les sauve apparemment toutes deux du naufrage du doute. Mais, parce que les sciences ne sont pas sûres pour lui, au même titre fondamental que la métaphysique, et vice versa, l'on ne sait pas, finalement, *où* il place la certitude, c'est-à-dire où il faudrait que nous la placions après lui. Car la certitude étant foncièrement une et homogène toujours, quel que soit son objet, elle ne peut apparemment être propre qu'à l'un ou l'autre des deux domaines hétérogènes du

mieux l'allemand *Vorstellung (Considérations sur la Critique de la Raison pure*, p. 16, note ; extrait de la *Science catholique*, 1903-04).

(1) Ruyssen, *Kant*, p. 53.

(2) *Kantstudien*, 1901, p. 35.

savoir, les sciences (lisez : les sciences expérimentales), ou la métaphysique.

Rien de plus déroutant à cet égard que la terminologie kantienne. A côté de bien des vocables nouveaux qui sont propres à Kant, nous trouvons tous les termes de la philosophie traditionnelle, de la *perennis philosophia*. Même nous les rencontrons pêle-mêle avec les premiers. Les mots *certain* et *certitude* (gewiss, Zuverlässigkeit), *vérité* et *pure apparence* (Wahrheit, lauter Schein), *valeur objective* et *évidence* (objektive Gültigkeit, Evidenz) se rencontrent couramment dans la *Kritik der reinen Vernunft* et dans les *Prolegomena*. Par exemple : les propositions mathématiques sont à la fois synthétiques et douées de valeur apodictique (1). Ailleurs même, il est question de la certitude géométrique comme du *type* de la certitude (2). Les sciences naturelles toutefois jouissent aussi de certitude. Les jugements d'expérience, notamment, sont précisément, parmi les jugements empiriques, ceux qui sont doués de valeur objective. Et chercher, avec l'auteur des *Prolegomena*, à déterminer à quelles conditions la métaphysique pourra être scientifique, suppose qu'elle puisse être au moins vraie et certaine, et semble l'assimiler en outre aux sciences antérieures, expérimentales.

Mais remarquons-le bien : nous trouvons ici, en philosophie, une opération semblable à celle qui ne se rencontre proprement qu'en musique, la transposition d'un air d'un ton à un autre. Du kantisme, qui se joue dans le ton subjectiviste, à l'aristotélisme, qui se joue dans le ton dogmatiste, les mêmes mots ne sont point synonymes mais analogues.

(1) Kant, *Prolegomena*, §§ 7 et 12.

(2) Id., *ibid.*, § 35.

Notamment, les mots *vérité, science, métaphysique* ne signifient pas, pour Kant, ce qu'ils signifient pour nous. A travers ces mots, Kant voit des notions qu'il fait différentes des nôtres, autant et aussi peu que le requiert l'accord avec tout son système.

Signalons rapidement les points de contraste.

*
* *

Nous avons l'habitude de juger en dogmatiques, tant par prédisposition naturelle ou par bon sens, qu'en vertu de la philosophie thomiste, qui n'est, après tout, que du bon sens approfondi et codifié. Cette habitude nous fait tenir sur la science en général un système qui, décrit à larges traits, se ramène aux idées suivantes :

La *vérité* consiste à savoir ce qui est ; en d'autres mots : à juger des choses comme elles sont en effet. Cela n'empêche pas que le jugement puisse porter aussi bien sur des notions idéales exprimant « quelque chose », que sur des réalités actuellement existantes, reconnues.

La *science* sera faite d'un ensemble de propositions au moins vraies chacune. De plus, en tant qu'éléments intégrants d'une science, elles seront agencées de façon à expliquer le dernier *pourquoi* d'un objet donné. A ce titre, elles seront nécessaires et universelles. Mais, de même qu'il y a des vérités d'ordre réel et des vérités d'ordre idéal, il y a aussi des sciences d'ordre réel, la physique par exemple, et des sciences d'ordre idéal, comme la géométrie. Au reste, les deux ordres de sciences sont compénétrables, du fait de la justesse de nos jugements d'ordre idéal, et de notre aptitude à connaître le réel. Bien plus, ils doivent se secourir : le réel ne pourrait être connu que si sa reconnaissance est guidée par des principes strictement

universels, donc d'ordre idéal ; et les principes resteraient en quelque sorte suspendus, s'ils n'étaient appliqués aux choses concrètement existantes.

Parmi les sciences idéales, il en est une, la plus haute parce que la plus abstraite, dont la nécessité est strictement absolue, et dont la portée est le plus vaste possible : celle qui a pour objet l'*être* comme tel, à savoir la *Métaphysique*.

Les *sciences morales* appliquent ultérieurement à la direction de nos actes ces principes spéculatifs qui peuvent servir à cet effet.

Il en va tout autrement chez Kant :

La *vérité* n'est pas la connaissance, c'est-à-dire la reconnaissance de ce qui est. Prétendument connaître ce qui est, au moyen d'un jugement purement *idéal*, consisterait simplement à faire une tautologie, à répéter identiquement le sujet d'un jugement dans un prédicat, sauf à démarquer ce sujet. Connaître ce qui est, mais dans un jugement d'ordre *réel* cette fois, est impossible : le réel comme tel et la pensée comme telle sont incompénétrables (1). Aussi *la vérité de la connaissance consiste-t-elle à faire, à propos d'un réel qui se tient dans les coulisses, des jugements qui soient psychologiquement normaux.* La vérité formelle est donc tout interne ; et le réel a pour la connaissance vraie non le rôle de mesure, ou de garantie de sa justesse, mais seulement le rôle d'excitant. Le réel fournit la « matière » d'une connaissance, soit une impression sensible. Cette impression, matière de la connaissance, est inconnue comme

(1) « Le réel doit précisément sa réalité à ce qu'il ne se laisse pas réduire aux lois de l'entendement », dit L. Brunschvicg, dans *La Modalité du jugement*, p. 65.

telle, à peu près comme passe inaperçu le contact avec la chair d'un charbon brûlant, jusqu'au moment, toujours un peu ultérieur, où l'on « a mal ». Elle est toutefois le principe d'une représentation : elle déclanche le jeu de certaines « formes » — d'abord sensibles, puis conceptuelles — qui la reçoivent et l'interprètent en vraie connaissance. Ce principe, que Kant appelle « matière de la connaissance » quand il le considère comme élément intégrant, « impression sensible » quand il marque sa signification psychologique, « action affective du réel » quand il rappelle son origine, ressemble assez bien à quelque mobile qui, abaissant la touche d'un clavier d'orgue pourrait, en même temps, en tirer un registre, indispensable pour former un son, sans que ce son, entendu à distance, soit pour l'oreille autre chose qu'un tout inanalysable, dont nul ne pourrait ni situer ni doser les facteurs.

La *science* pour Kant, est ainsi une connaissance vraie (de vérité kantienne); nécessaire psychologiquement; partant universelle au point de vue subjectif : valable pour tous les hommes ; universelle encore au point de vue objectif : ses arrêts supposent une notion générale, à savoir la « forme » même de la connaissance. Elle est de plus objective, parce qu'*aussi objective que possible*. Elle est — et pourrait-elle être autre chose ? — l'interprétation de la matière de la connaissance, des données de l'expérience sensible, et en ce sens de la réalité elle-même. Car elle consiste à se représenter cette matière de la connaissance, en accord avec les formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps) et de l'entendement (les catégories). Ces formes ne *déforment* pas peut-être, mais à coup sûr elles *informent*. Elles sont l'introducteur obligé de l'ambassadeur de la réalité, elles le *présentent* à la connaissance, elles le *représentent* aussi

bien que possible, et énumèrent ses qualités comme elles peuvent. C'est à raison de ce contact avec le réel que tout système de connaissance scientifique est expérimental.

Science — *y compris les mathématiques — et* **expérience** *sont donc synonymes en langage kantien.*

En une formule brève, mais dont tous les mots ont un sens spécial en kantisme : la science connaît avec vérité les objets d'expérience, appelés *phénomènes*, au moyen de l'entendement, *Verstand*.

La *métaphysique*, elle, est un « au-delà » de la science, une superstructure idéale mais non inutile. Elle ne connaît plus, strictement parlant, puisqu'elle n'est plus de la science: elle conçoit, elle pense. La faculté dont elle relève, c'est la raison au sens spécial du mot, *Vernunft*. Et ce qu'elle pense, ce n'est plus l' « objet d'expérience », c'est la chose-en-soi, appelée à ce titre *noumène*, l'envers d'une pensée. D'ailleurs, de la façon dont Kant conçoit la science, son au-delà, la métaphysique, pourrait-il avoir d'autre objet que le *réel*, et un réel dessiné à gros traits ?

Ces choses-en-soi, en tant que *pensées*, achèvent ainsi, d'une manière purement artistique, dirais-je, la construction intellectuelle, la synthèse, qui s'appelle *science :* elles lui donnent le couronnement que le besoin d'unité réclame, comme le bon goût réclame pour une tour une flèche terminale... ou une girouette. Soit dit en passant, ces noumènes se ramènent à trois idées suprêmes : l'idée *psychologique* (le moi), l'idée *cosmologique* (le monde), l'idée *théologique* (Dieu). Le relevé de tout le possible est complet.

En tant que *choses*, les noumènes sont considérés comme constituant la condition suprême, absolue et inconditionnée, de tous les objets des sciences particulières et partant de la science elle-même, « comme si » elle les exigeait.

Mais si la métaphysique n'est plus de la connaissance, pour son divorce d'avec la science, elle redevient de la certitude pour son mariage avec la morale.

La *morale* n'est pas pour Kant le prolongement de la science, elle a un commencement absolu : l'impératif catégorique. Soigneusement analysé, on en tire trois postulats d'ordre moral : l'existence de Dieu, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme dans la vie future ; — mieux que des postulats : des acquêts aussi certains que la loi morale elle-même. La science morale, qui a ainsi un commencement absolu, se prolonge ensuite, non seulement dans des certitudes d'ordre moral, mais même dans la métaphysique. Kant parviendra, en effet, à identifier avec les « postulats » moraux les « idées » qui ont pour objet le réel, les idées métaphysiques de la raison. Il rendra ainsi solidaire la certitude des unes et des autres (1) ; et fermera le cycle de la science.

Prise dans son ensemble, *la* science kantienne (total de la science expérimentale, et de la métaphysique, avec la morale), a deux commencements absolus :

1) Le *réel hors de nous*, qui par la matière qu'il fournit à la connaissance donne le branle à la spontanéité intellectuelle qui se trouve en nous, et à tout un jeu de formes ou de concepts.

2) L'*impératif catégorique*.

Les sciences cependant s'achèvent, comme synthèse subjective et même comme conception du réel, dans la méta-

(1) L. Brunschvicg de même considère comme les deux thèses essentielles de la philosophie kantienne : « d'une part l'intelligible et le réel sont irréductibles l'un à l'autre ;... d'autre part la dualité de l'intelligible et du réel a un intérêt pratique ; et c'est par la faculté pratique que l'alternative en doit être résolue. » C'est la théorie du primat de la raison pratique. *La modalité du jugement*, p. 71. Paris, Alcan, 1897.

physique. Celle-ci est le couronnement de la science expérimentale, mais resterait comme telle en suspens, — n'était qu'elle prend pied dans la certitude de la loi et de la science morale avec laquelle elle se rejoint. La science peut donc être représentée graphiquement par un circuit. Partant du réel *inconnu* (la chose-en-soi), il revient par le chemin de l'entendement au même réel *interprété* (objet de l'expérience) ; et, par celui de la raison, au réel *pensé* (objet de la métaphysique) ; pour aboutir enfin au réel *assuré*, par le secours de la morale.

Ou encore : la science kantienne peut être conçue comme un arc (arc de triomphe ou fourches caudines ?) dont les pieds-droits reposent sur l'expérience d'une part, du côté spéculatif, sur la loi morale d'autre part, du côté pratique ; et dont le sommet de métaphysique s'en va toucher ce qui, à tout prendre, est toujours le nuage, mais devient le nuage censément atteint de la réalité.

Telle est, en résumé, la doctrine même de Kant sur l'objet de la métaphysique, telle que nous devons l'exposer plus amplement. Mais nous ne pourrions apprécier en quoi sa doctrine du vrai, de la science, de la métaphysique s'éloigne et se rapproche de la nôtre ; nous ne pourrions comprendre ces notions, telles qu'elles sont déterminées dans la philosophie kantienne, sans qu'au préalable nous expliquions aussi plus amplement, comment nous les comprenons nous-mêmes.

Or, la plus fondamentale de toutes ces notions, c'est la notion du *vrai*. Faute de vérité, adieu science, adieu métaphysique, adieu le savoir tout entier ! La vérité est la condition fondamentale des moindres opérations de l'intelligence ; elle reste pour ses opérations les plus élevées le

principal titre de crédit. Il n'importe, sans la vérité, que nos pensées soient subtiles, agréables, nombreuses, bien agencées, pas plus qu'il n'importe à une horloge d'être ingénieuse, belle, luxueuse, artistique, si elle ne peut marcher juste et marquer l'heure.

Qu'est-ce donc que la *vérité ?*

Nous nous demanderons ensuite : Qu'est-elle pour Kant ?

CHAPITRE II.

La question de la vérité.

Le problème de la vérité consiste à rechercher si nous, hommes, tels que nous sommes, en fait, constitués intellectuellement, nous pouvons posséder la vérité ; si nous avons, au moins foncièrement, le pouvoir de connaître sans erreur, et de nous rendre compte du bien-fondé de notre connaissance ; — bref, si nos certitudes *de fait* sont aussi des certitudes *de droit*. Mais, à moins de comprendre d'abord le sens complet du mot *vérité*, comment résoudre le problème psychologique de la possession effective de la vérité; comment même le bien poser ?

*
* *

Première position du problème du vrai. — La vérité se définit couramment : *adaequatio rei et intellectus*, la conformité de l'intelligence avec la réalité (1). Cette définition est juste : elle répond à l'idée impliquée dans

(1) Cette définition s'applique à la fois à la vérité logique et à la vérité ontologique. Dans le premier cas, c'est l'intelligence qui est conforme à la réalité ; dans le second, c'est la chose qui est conforme à une intelligence. Nous ne parlons pour le moment que de la vérité *logique*.

l'usage courant du mot, et ne présente d'ailleurs ni tautologie, ni contradiction. La vérité n'est donc pas une propriété de la chose ou de la connaissance, considérées chacune isolément. Elle n'est pas non plus quelque relation mutuelle soit de deux choses, soit de deux connaissances. Mais elle exprime une relation d'une chose avec une connaissance ; et, notamment, la similitude ou la conformité plutôt que toute autre relation, plutôt par exemple que la relation de cause à effet, d'antécédent à conséquent, de condition à conditionné, etc.

Mais s'il faut tenir cette définition pour juste, ne peut-on pas ajouter : elle est *malheureusement* juste ? En ce sens-ci : Nous manquons de la pénétration voulue pour en sonder, sans préavis, la nécessaire concision. Nous y trouvons ainsi, avec la notion exacte de ce qu'est la vérité, encore l'occasion trop facile de nous méprendre sur les conditions qui seules rendent possible la possession du vrai. Nous sommes donc amenés à la croire impossible.

En effet, cette formule brève et à arêtes tranchées, donne lieu immédiatement à une interprétation funeste, parce qu'elle est simpliste et qu'elle donne lieu, partant, à une réaction sceptique ou subjectiviste.

La conception simpliste de la vérité en fait une conformité entre deux termes forcément isolés : d'une part une *chose* qui existerait en elle-même, hors de nous ; d'autre part une *connaissance* qui, en nous, ferait le pendant de cette chose et se trouverait, dans le champ de regard de l'intelligence, vis-à-vis de cette chose. On aurait donc, situés chacun absolument, les deux termes d'une relation : la chose et la pensée. Ultérieurement, la ressemblance qu'il y aurait en fait entre eux serait la *vérité ;* la différence serait l'*erreur*.

Mais pareille conception de la vérité est oiseuse et absurde. Car il n'y a point de ressemblance entre deux termes rapportés, si à quelque autre point de vue que celui qui les réunit dans une même perspective, il n'y a point déjà une certaine différence. Un homme possède de l'égalité d'humeur, s'il est pris à plusieurs moments différents de sa vie ; Corneille est dit inégal à lui-même, si on compare l'auteur du *Cid* à l'auteur d'*Attila*... La différence requise entre deux êtres semblables peut cependant se réduire à la non-identité individuelle, à cela seul qu'il y en ait deux. Tels deux œufs, supposés pour le reste absolument égaux. Mais la ressemblance n'est plus qu'un vain mot, si la différence même se réduit à rien. Ce serait le cas, si un individu considéré sous un seul rapport était dit semblable à lui-même. Ce serait le cas encore, si l'on assignait comme l'autre terme d'une ressemblance celui formellement qui ressemble. Un tableau où figure quelque personnage est un portrait, si l'artiste a nommé ou désigné quel homme il a voulu peindre. Seul un mauvais plaisant dirait qu'un tableau est le portrait de cet homme précisément, existant ou possible, mais inconnu, auquel il arriverait d'avoir les traits mêmes qui sont fixés par la peinture. Saint Thomas résume tout cela d'un mot : *Aequalitas diversorum est* (1). Et c'est à propos de la vérité qu'il exprime cet adage d'élémentaire bon sens (2).

(1) S. Thomas, *De Veritate*, I, 3.

(2) Il applique cet adage autrement, il est vrai, que nous le faisons. Il n'y a de vérité, dit-il, que dans le jugement, parce qu'il n'y a pas de jugements comme tels dans l'ordre ontologique. Ils sont propres à l'intelligence. *Ipsum judicium intellectus est quiddam proprium ei, quod non invenitur extra in re.* Mais si saint Thomas, en vertu du principe *aequalitas diversorum est*, oppose ici à l'intelligence jugeant et susceptible de vérité, l'intelligence concevant *(intellectus formans quidditates)*

Or, que l'on ne dise pas que la réalité et la connaissance ne peuvent être mieux « diverses » que si elles sont, l'une pure image intellectuelle, et l'autre chose-en-soi. Rappelons-nous ici le pseudo-portrait de tantôt. La connaissance n'est pas semblable à une chose, si cette chose n'est désignée en premier lieu que par ce caractère même de ressemblance avec la connaissance. Si donc le correspondant de la connaissance vraie était la chose-en-soi, cet autre terme du rapport de vérité serait formellement celui qui n'est pas autre.

La connaissance, pour être susceptible de vérité, doit donc déclarer déterminément la chose qu'elle prétend *re*présenter. Pour réaliser le rapport de vérité, elle doit donc établir, elle-même, la mise en rapport entre deux termes, à la fois différents et semblables : la réalité et la connaissance.

Mais cette désignation de la réalité, cette mise en rapport entre la réalité et la connaissance n'est possible, que si l'une et l'autre se rencontrent sur un même terrain. C'est donc dans le champ de regard de l'intelligence que la réalité est confrontée avec la connaissance. Or la réalité doit réclamer à cet effet le bon office d'un *substitut représentatif*, et cesser, en cela, d'être chose-en-soi, pour n'être plus que le revers d'une autre connaissance : un *nouvel objet de connaissance*. La vérité devient donc une conformité entre deux représentations, dont l'une est le substitut

et non susceptible de vérité, ce n'est pas certes qu'il y aurait des concepts ailleurs que dans une intelligence, ou qu'il n'y aurait pas au moins la différence de non-identité entre la chose et le concept. Il a donc voulu dire qu'il n'y a pas de différence, parce que l'autre terme est formellement la chose même qui ressemble. Le tout du concept consiste dans sa similitude : Intellectus formans quidditates non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam.

de la réalité, et comme telle la réalité même, — et dont l'autre contient ma conception de cette réalité. C'est, en d'autres mots, dire : dont l'une est sujet et l'autre prédicat d'un jugement.

Bref, au jugement seul appartient la vérité logique. De même que la définition de la vérité, cette dernière thèse est en accord parfait avec le bon sens.

Ne semble-t-elle pas toutefois, telle qu'elle est expliquée, réduire à néant toute vérité, en la faisant d'ordre purement subjectif ? Car, dans ces conditions, que reste-t-il encore de la vérité, en tant que similitude de la *chose* et de la connaissance ? Aussi la notion de vérité présente-t-elle incontestablement une **antinomie**, au moins apparente.

Une **première position** du problème de la vérité consistera à en demander la solution.

L'antinomie de la vérité, dis-je, a, pour premier membre, la définition même de la vérité, entendue littéralement : *adaequatio rei et intellectus*. Comme second membre, elle présente la thèse : il n'y a de vérité logique que dans le jugement. D'une part, une interprétation simpliste de la définition de la vérité met à la conformité, qui est essentielle au vrai, une condition impossible : un rapport entre une pensée et un objet qui, à titre de réalité, se trouve à l'état absolu, en dehors de la conscience.

Sans doute la même définition, interprétée d'une façon plus pénétrante, amène la thèse qu'il n'y a de vérité que dans le jugement. La vérité est ainsi rendue possible sous la condition d'une mise en rapport d'une pensée et d'un objet. Mais aussitôt, d'autre part, cette interprétation enlève à l'un des termes du rapport le caractère précis qui importe, celui d'être *réel*. Le rapport même perdra ainsi le caractère spécifique qui en fait la vérité. Bref : ou bien il y a les

deux termes de la comparaison requise, la pensée et la chose, — mais sans comparaison possible ; ou bien il y a une comparaison, mais non entre les termes voulus. Le jugement, s'il se prononce, ne se prononcera jamais entre ces parties mêmes qui sont en cause.

La notion essentielle de vérité semble donc bien, à l'analyse, se résoudre en une irrémédiable antinomie.

Irrémédiable ?

La possession du vrai est-elle donc une chimère ?

Non, heureusement.

* * *

Seconde position du problème du vrai. — Reconnaître l'antinomie de la vérité, et la proclamer insoluble, est tout à la fois mal poser et mal résoudre le problème du vrai. C'est le mal poser, puisque c'est s'obliger à le mal résoudre, en s'enlevant le moyen d'en donner jamais la solution dogmatique. Si on veut dissiper l'antinomie apparente, résumée en cette antithèse : *réalité-connaissance*, il faut recourir à une seconde position du problème du vrai, qui mette encore ces deux termes en présence, sans plus les mettre en conflit.

Comment cela ? Il faut considérer comme correspondant objectif *immédiat* de la vérité logique, non pas la chose-en-soi, mais la vérité ontologique. De la sorte, la connaissance serait vraie, de vérité logique, d'abord pour son accord avec le vrai ontologique, et ultérieurement avec la réalité même.

Affirmer pareille proposition revient à différencier la vérité ontologique et la réalité. Mais que peut être cette

vérité ontologique (1) qui n'est pas la réalité ? Et si elle ne s'identifie pas avec la réalité, comment peut-elle être intermédiaire entre elle et l'intelligence, précisément à l'effet d'établir un rapport de vérité logique, ou de ressemblance ?

Qu'est-ce que le réel ?

Réel, au sens, sinon spécial, du moins *complet* du mot, exprime ce qui existe en fait (2).

Or, le mot *réel* dit à la fois plus et moins que *vrai ontologique*.

Il dit plus. Considérée absolument, la réalité n'est pas vraie déjà, de vérité ontologique, par cela seul qu'elle est. Elle a une essence donnée : elle est homme, cheval, plante, métal... Elle possède certaines qualités ou attributs : elle est grande, triangulaire, active, rouge ou spirituelle... Mais elle devient vraie par sa similitude avec un type idéal présupposé. Non pas, certes, qu'elle change, *devenant* vraie. Même elle n'est jamais devenue vraie, si par ce mot

(1) L'on donne souvent du vrai ontologique une définition à l'emporte-pièce qui, comme celle du vrai en général *(adaequatio rei et intellectus)* a l'inconvénient de voiler la difficulté inhérente à cette notion. « *Verum*, dit-on, est *id quod est.* » Saint Thomas remet les choses au point dans le *De veritate*, I, 1, ad 1. Dans cette formule, le second verbe *être* est pris non comme verbe substantif, mais comme verbe copulatif. Non pas que la vérité ontologique soit un jugement, mais elle est une identité.

(2) Le mot *res*, ou réalité, exprime ce qu'est un être, ce qui permet de le ranger dans telle ou telle catégorie. On le distingue de ce par quoi cette chose existe, l'acte d'être. Il n'en est pas moins vrai que les mots *chose* ou essence, *être possible*, *être existant*, expriment sous trois aspects différents, de plus en plus compréhensifs, ce qui répond à la notion simple de être, *ens*. Or le mot *être* exprime proprement l'actualité de l'existence. (Esse actum quemdam nominat, dit S. Thomas.) Rien ne pourrait être appelé *être*, même à titre de simple essence, sans impliquer au moins quelque rapport à l'existence actuelle. C'est en ce sens que nous disons que le *réel* au sens *complet* du mot exprime ce qui existe, Cfr. D. Mercier, *Ontologie*, 1905, pp. 25 et suiv.

devenue l'on entend que la réalité ait pu exister un certain temps sans être douée de vérité ontologique. Dieu, en effet, s'est connu lui-même de toute éternité. Il a créé les choses selon l'archétype, naturellement antérieur, qu'il en tenait dans son intelligence : Dieu et la créature, pendant toute la durée infinie ou temporelle de leur existence, ont été doués de vérité ontologique. Si donc le mot *réel* exprime plus que le mot *vrai*, c'est que la réalité est proprement vraie pour sa similitude avec son type. C'est que, d'autre part, cette notion de similitude, toute relative, ne se trouve pas parmi les notes exprimant ce qu'est en soi, ce qu'est à l'état absolu, une chose quelconque.

Mais si *réel* dit plus, *réel* dit moins aussi que *vrai ontologique*. C'est-à-dire : Il n'y a pas seulement du vrai ontologique où il y a conformité de choses *actuellement existantes* avec leur type conçu. Le bon sens admet en outre du vrai ontologique d'ordre idéal. La vérité géométrique, par exemple, n'était pas un vain mot, avant qu'il y eût des cercles, des plans, des cônes, existant dans du chêne, du fer ou du marbre. Opérée à un moment donné, la création de ces corps a-t-elle créé aussi l'identité objective entre le prédicat et le sujet d'une proposition géométrique ? D'ailleurs ces mots : *créer l'identité objective*, n'ont pas de sens.

Peu importe, pour la question présente, de savoir à quelles conditions cette identité peut être reconnue ou commencer à l'être. Peu importe encore de savoir en quel sens il y en aurait vraiment, au cas où rien n'existerait, et où elle ne pourrait jamais être reconnue par personne. Nous nous bornons à cette affirmation incontestable : l'identité, prise formellement en elle-même, une fois reconnue, est reconnue comme absolue, comme *étant*, sans plus. Il

y a donc du vrai ontologique indépendant des existences actuelles.

D'ailleurs, ce vrai ontologique qui appartient aux choses existantes, s'est rapporté un moment, et aurait pu se rapporter toujours, au pur possible. Soit tel chien, celui que j'entends aboyer chez mon voisin. C'est un vrai chien, à preuve qu'il aboye. Pourquoi ? Précisément parce qu'il est semblable à un type idéal déterminé. Autant dire : *prédéterminé*, et antérieur, naturellement, à la série tout entière des êtres semblables, au premier être possible de cette espèce. Le premier chien était aussi un vrai chien. Bref, le type idéal de l'être existant, quand il est dit vrai, est aussi bien le type idéal du même être possible.

Étendant par la pensée la conclusion tirée d'un exemple particulier, nous pouvons établir en général que la définition de la vérité ontologique : *conformité de la chose avec une pensée*, entend par le mot *chose* et la chose actuelle et la chose possible.

Il nous faut cependant donner du vrai ontologique une définition unique qui s'applique à ce double cas.

D'où une difficulté spéciale :

Quand il ne s'agit que d'êtres possibles, en quoi peut consister leur vérité ontologique ? Car, la vérité ontologique, étant un rapport, exige deux termes au moins. Mais où se trouve le second terme de la vérité ontologique d'ordre idéal, la chose qui est ? A lui seul, en effet, le concept de l'être possible exprime et son type essentiel et toute son actualité, réduite, elle, à la pure possibilité interne.

Sans doute. Mais il les exprime *différemment*. Autre chose est se représenter par un concept une essence donnée, autre chose est se représenter par le même concept une existence (actuelle ou possible). Cela suffit.

La vérité ontologique, en toute hypothèse, consiste ainsi dans la conformité, métaphysiquement nécessaire, entre une chose conçue comme actuelle (au moins hypothétiquement) et présente à l'esprit sous un premier aspect, — et, d'autre part, le concept représentant ce qu'est cette chose.

Nous concluons en répétant : *réel* dit à la fois plus et moins que *vrai ontologique*. Il dit plus : tandis que *vrai* exprime un rapport, *réel* n'exprime qu'un des termes du rapport. Il dit moins, parce que ce terme peut n'être pas le *réel actuel*.

Et si ces termes ne sont pas synonymes, il n'est pas indifférent de préciser lequel des deux désigne le correspondant objectif immédiat du vrai logique.

A priori, déjà il est plus plausible que ce soit le vrai ontologique. Est seul susceptible de vérité logique le jugement; et ce, parce qu'il est un rapport. En jouit, de fait, ce jugement qui est doué d'une certaine conformité. Mais à quoi un rapport pourrait-il être *immédiatement* conforme sinon à quelque autre rapport, et même à ce rapport qu'il est lui-même, pourvu qu'il soit vu à l'envers ? Celui-ci, dans l'espèce, est la vérité ontologique.

Si l'on nous permet une accumulation de termes à peu près synonymes, nous dirons : Le jugement, vrai ou faux, est, dans l'esprit de celui qui le prononce, une identification (celle du prédicat et du sujet). La vérité ontologique est une identité (de la chose avec son type). La vérité logique, enfin, est la conformité d'une identification avec une identité.

Si cette formule peut sembler lourde, elle a un équivalent dans la suivante, aisément saisissable :

La vérité logique, reconnaissance de la vérité ontologique, est la concordance du jugement fait avec le jugement à

faire (1). Elle est aussi la conformité du jugement avec la réalité : le jugement à faire étant celui même que dicte l'être d'une chose, quand on veut le transcrire.

Considéré sous cet angle : de rechercher si le jugement peut être certainement représentatif du vrai ontologique, le problème critériologique ne consiste plus à se garantir l'égalité entre une présentation (dite *re-présentation)* intellectuelle, et une chose-en-soi. Ainsi ne se heurte-t-il plus, dès l'abord, à l'antinomie apparente que nous avons signalée.

Il en résulte un double avantage :

D'abord, de ne pas conditionner la vérité logique par un accord utopique avec la chose-en-soi. — Ce serait trop exiger.

Ensuite, de ne pas restreindre le champ de la vérité aux seuls jugements empiriques. — Ce serait n'exiger pas assez.

* * *

(1) En parlant de la vérité ontologique, nous avons analysé cette notion au point de vue synthétique et dogmatique, supposant notamment l'existence de Dieu, celle des choses extérieures et la possibilité pour une intelligence de connaître le vrai. A la rigueur, il faudrait se mettre au point de vue analytique et critique, en partant des seules données suivantes : les faits de conscience et la possibilité d'un monde extérieur. Mais à suivre une autre marche que celle que nous avons suivie, en serions-nous moins amenés à la formule même que nous avons établie ? La vérité serait toujours la concordance du jugement fait avec le jugement à faire. Car peut-on faire, ou se disposer à faire, un jugement sans en concevoir un à faire ? Tout jugement « A est B » se décompose *psychologiquement* en deux jugements : « A est X » ; « X est B ». Dire par exemple : *l'âme est immortelle*, suppose une arrière-pensée subconsciente : L'âme est ce qu'elle est ; et je cherche à le déterminer ; l'âme est X. Ultérieurement on dit : Je puis déterminer X ; X = un être immortel. Le premier jugement conçoit la vérité ontologique comme telle ; le second prétend dire quelle elle est dans l'espèce. Tout jugement pose le rapport de vérité ontologique. Quand il la reconnaît, il devient en outre un jugement vrai.

L'objet du problème général du vrai nous fournit le principe de la division de ce problème.

Après s'être demandé si le jugement peut être représentatif du vrai ontologique, et même emporter la garantie interne de cette correspondance, le dogmatisme scinde le problème général du vrai, d'après la division des jugements en jugements d'ordre idéal, et jugements d'ordre réel. D'où, deux problèmes subsidiaires: celui de l'appartenance objective d'un prédicat à un sujet dans un jugement d'ordre idéal, c'est-à-dire à sujet abstrait ; et celui de la réalité même de ce sujet.

Les jugements qui ont pour sujet quelque notion abstraite, ne s'appliquent pas immédiatement à ce qui existe. Leur sujet est toutefois déjà *quelque chose*, puisque c'est une notion représentant quelque essence. Le problème de la certitude consiste, pour ces jugements, à voir si nous avons quelque garantie de l'identité objective du prédicat au sujet, et partant de la conformité de la chose et de la pensée.

Arrivés à cette conclusion, nous possédons certes une solution du problème du vrai, mais une solution insuffisante pour notre curiosité. Il nous faudra faire de ce premier acquis une richesse utilisable dans le domaine des réalités concrètes.

Ainsi, après avoir résolu le problème de l'appartenance du prédicat au sujet des jugements abstraits, ou celui de l'identité objective du prédicat et du sujet, il nous faudra chercher si le sujet lui-même est vraiment réel et reconnaissable comme tel. C'est là nécessairement le second problème fondamental de tout traité général de la certitude, qui vise à être complet.

Ce second problème, supposé résolu, sera celui même

qui nous permettra de prendre pied dans la réalité existante, et de descendre de la sphère supérieure des êtres idéaux, sur un continent de terre ferme. Ou, plutôt, il nous permettra d'amarrer à quelque point fixe le ballon captif qui nous fera connaître de haut ce qui existe en fait, et de connaître les rapports idéaux des essences possibles, sans nous laisser indéfiniment suspendus.

Ne nous méprenons pas sur l'objet exact de ce second problème, celui de la *réalité d'un sujet abstrait*. Sous cette formule, il se distingue à première vue du problème précédent. Là il s'agissait, non de la qualité de l'un des termes du jugement, de l'un de ses éléments; mais bien de ce qui constitue formellement le jugement, le rapport comme tel, ou l'identité objective des termes donnés. Toutefois, qu'il s'agisse de la convenance mutuelle des termes, ou de la qualité (à savoir, ici la réalité) de l'un d'eux pris isolément, en critériologie, il s'agit toujours de la *connaissance certaine* que nous avons, et de cette convenance, et de cette qualité. Le problème, dit *de la réalité du sujet*, n'est pas métaphysique, mais critériologique. Il est donc proprement celui de la *connaissance et de la certitude de cette réalité*. Or qu'est-ce que *connaître la réalité* d'un sujet *abstrait ?*

Prenons garde ! Nous sommes en danger de rétablir ici la déconcertante antithèse : *pensée-chose*, après nous être laborieusement appliqués à l'écarter. L'antinomie va-t-elle repousser comme la mauvaise herbe et effacer, en le barrant, le sentier que nous devons poursuivre pour aboutir ? Non ! Reconnaître la réalité d'un sujet abstrait, et achever ainsi l'obtention de la vérité, c'est, tout comme à la première étape, reconnaître la vérité d'un jugement, — mais d'un jugement dont le prédicat est le mot *réel*.

A quoi donc tient la différence des deux problèmes, si

dans le second, ni plus ni moins que dans le premier, il est encore question de l'appartenance objective d'un prédicat à un sujet ? Le premier problème s'occupe de jugements comme celui-ci : *le* triangle est équivalent en superficie à la moitié d'un rectangle de même base et de même hauteur, il peut toujours être inscrit dans un cercle et en inscrire un, etc... Le second a pour objet des jugements comme le suivant : *le* triangle est réel, en voici un : telle pièce de marbre ou de bois, le fronton de cette façade...

Dans l'un et dans l'autre cas, ne s'agit-il pas de jugements?

A quoi donc tient la distinction des deux problèmes ?

Non à ce que les prédicats soient différents ; mais à ce qu'ils soient hétérogènes. Le prédicat *réel*, qui, au sens *complet* du mot, exprime *le réel existant*, est d'un autre ordre que le reste des prédicats. Il ne dit pas précisément *ce qu'est* le sujet, il affirme *qu'il existe*. Après que j'ai dit : le triangle est *tel*, il me permet d'ajouter : le triangle *existe*.

Affirmer simplement la convenance objective d'un prédicat, autre que le prédicat *réel*, et d'un sujet, c'est affirmer leur équivalence comme expression d'un seul et même être. Mais affirmer d'un sujet qu'il est, revient à reconnaître, non une équivalence, mais quelque chose d'absolu.

Dans le premier cas, le verbe *être* est simplement copulatif ; dans le second il est, en outre, substantif.

Or si connaître véridiquement consiste à connaître ce qui est, il y a dans la différence des deux cas mentionnés le principe d'une division primordiale et nécessaire entre deux espèces de jugement. Le second problème de la critériologie, tout en ayant pour objet, comme le premier, l'objectivité d'un jugement, est distinct de ce premier, parce que ce jugement est celui qui à un sujet attribue la réalité.

Ce mot doit être pris ici, croyons-nous, dans le sens

d'actualité, d'existence. En effet, les jugements d'ordre idéal reconnaissent déjà implicitement que le sujet dont ils parlent est, de certaine façon, un être. Sans quoi, comment en parler ?

Il n'y a lieu, partant, à question *ultérieure* sur la réalité du sujet, qu'à la condition de prendre ce mot dans son sens complet. Ainsi *réalité* signifie-t-elle d'abord la possibilité d'exister, mais proprement et finalement l'existence même. Tel est le sens de la question : le sujet abstrait, est-il réel ?

*
* *

Mais aussitôt surgit une nouvelle difficulté : Le mot *réel* pourrait-il être prédicat, à moins de représenter simplement la notion abstraite de ce qu'est *être réel ?* — à moins de ne signifier *la réalité* que dans son sens purement quidditatif ? N'est-il pas de l'essence du prédicat d'exprimer une notion abstraite, comme il est de l'essence du sujet d'être une réalité individuelle ? N'est-ce pas renverser les rôles que de prendre une notion abstraite comme sujet, et, comme prédicat, le mot *réel*, exprimant l'existence effective, incommunicable ?

Cette considération a ceci de fondé : jamais le prédicat *réel* n'est donné dans un jugement analytique.

Saint Anselme a cru pouvoir transgresser cette règle à propos de la notion de la Divinité, parce que, à son sens, l'idée seule de l'Être tout-parfait impliquait la réalité effective. L'échec de sa tentative, entreprise dans les conditions les plus favorables, voue *a fortiori* à l'insuccès tout essai similaire. Kant dit avec raison : « Le simple concept d'une chose ne peut pas contenir le caractère d'exis-

tence » (1). D'ailleurs, il est en cela d'accord avec saint Thomas, qui considère l'existence comme une ajoute à la simple notion de l'essence, et même comme une ajoute d'un autre genre que ce concept quidditatif (2).

Si le prédicat *réel* ne peut pas être donné dans un jugement analytique, il se trouvera dans ces jugements qui ne le sont pas, ceux dont le sujet est déjà conçu comme réel.

Mais de quel droit l'a-t-il été ? Est-ce en vertu de quelque jugement préalable qui lui a donné le prédicat « réel », quand il ne l'avait pas encore ? Mais ceci nous ramènerait à un jugement analytique, celui dont le sujet n'est qu'une notion. Il faudra que, d'une façon ou d'une autre, le prédicat *réel* appartienne à ce sujet immédiatement, sans jugement préalable.

Or, quel est le sujet de jugement tout à la fois réel, et signifiant, dès que je le pose, non la simple notion quidditative de réalité, mais la réalité *effective* ? Il n'y en a qu'un, c'est **Je**.

Tous les jugements d'ordre réel prennent racine, au moins finalement, dans la conscience.

Pour nous servir d'un exemple, on ne peut affirmer, croyons-nous : *le triangle est réalisé là*, qu'en rebroussant en paroles la marche effectivement suivie par la pensée. A la retracer fidèlement, on eût dit : *cette réalité est un triangle ;* à remonter plus haut encore : *la réalité qu'est ma sensation d'un triangle est une sensation véridique ;* et ultérieurement enfin : **Je** *vis au moins un semblant de triangle.*

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 272.

(2) « Scientia visionis addit, supra simplicem notitiam, aliquid quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rerum » (S. Thomas, *De veritate*, III, 5, ad 2). Et ailleurs : « Omnis essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto ». (Id., *De ente et essentia*, V).

La réalité est donc originairement une donnée immédiate, et sert de sujet. Si on la soumet à l'analyse, on dit ce qu'elle est. Les jugements d'ordre réel n'analysent pas une notion ; ils n'accolent pas non plus à l'aveugle le prédicat *réel ;* ils analysent une réalité qui contient une notion. Or il n'y en a qu'une seule qui puisse être perçue intuitivement, c'est la réalité des faits de conscience, celle plus spécialement des sensations subies. Par la sensation nous tenons indiscutablement du réel en nous. Par le jugement nous en fixons le contenu objectif et nous en disons ce qu'il est ; nous en *re*disons, en outre, qu'il existe effectivement.

Ainsi, les jugements d'ordre réel employent le verbe *être* tout à la fois comme verbe copulatif et comme verbe substantif, exprimant en ce cas l'exister actuel. Le prédicat *réel* est une ajoute (disait saint Thomas) à la notion quidditative d'une chose, parce que celle-ci n'aurait jamais été tenue pour réelle actuelle, si elle n'avait été le prédicat d'un sujet, incontestablement donné comme réalité, en dernière analyse.

Le second problème critériologique peut donc s'appeler de quatre noms différents :

1) le problème de la réalité du sujet dans les jugements abstraits ;

2) le problème de la vérité d'un jugement dont le prédicat est le mot *réel ;*

3) le problème de l'application véridique d'un prédicat abstrait à un sujet donné comme réel, c'est-à-dire le problème de la *re-connaissance de l'universel* dans le particulier ; ou enfin

4) le problème de la *connaissance du particulier*.

La série de ces dénominations est purement méthodique : elle sert à jalonner les étapes logiques que l'esprit doit

parcourir. Après réflexion toutefois, on se voit obligé d'écarter la première appellation, comme rétablissant l'antinomie inhérente au problème général du vrai ; et la seconde, comme supposant, en toute rigueur de termes, qu'on puisse tirer de l'analyse d'un concept, servant de sujet, le caractère de *réalité effective*. Le second problème critériologique devient enfin ou celui de la reconnaissance de l'abstrait dans le concret, ou celui de la connaissance du concret lui-même. Ces deux conceptions sont équivalentes.

Car, redisons-le, il est impossible de connaître le réel en acte, en le concevant tout simplement comme réel ; il faut nécessairement le saisir comme réalisant tel concept abstrait ; l'être existant est toujours conçu en union avec la notion de quelque essence. Bien plus, l'esprit ne connaît pas d'une façon notionnelle l'individualité même de l'être réel. Il ne pénètre pas, au moyen d'un concept propre, l'élément constitutif de l'individu. *Individuum est ineffabile*, disaient les scolastiques. Notre individualité même, nous est-elle connue ? Nous nous saisissons dans nos actes seulement. Nous avons sans doute l'intuition et la conscience intellectuelle de l'exister actuel, mais sans nous distinguer de nos semblables par un concept propre. *A fortiori* ne connaissons-nous pas intellectuellement les autres réalités singulières, comme telles.

Le second problème de la critériologie est donc tout à la fois le problème de l'applicabilité des jugements abstraits au monde réel (ou celui de la réalité de leur sujet), et celui de la formation des jugements d'ordre réel.

Si donc le philosophe veut s'assurer la connaissance véridique du réel, il doit poser le problème du vrai logique sous la forme de la recherche de la vérité ontologique. Puis,

procédant par étapes, il doit se garantir l'objectivité des jugements abstraits ; et, ultérieurement, celle des jugements d'ordre réel. Dans les premiers, la réalité du sujet n'est pas en cause. Dans les seconds, elle l'est. La solution de ce dernier point n'est d'ailleurs possible pour l'esprit humain, que si, d'une façon ou d'une autre, elle débute par l'analyse de la conscience. Seule celle-ci nous fournit l'élément indispensable, le réel actuel immédiatement perçu comme tel. Après cette mise au point, le problème de la vérité et de la certitude est peut-être encore insoluble. Au moins aura-t-il été bien posé.

*
* *

Pour bien poser le problème du vrai, est-il requis de le poser autrement qu'Aristote ? Y a-t-il même moyen de le poser mieux ?

Un peu mieux peut-être. Traitant du vrai, Aristote n'a jamais contredit ; souvent il a sous-entendu ; parfois, et ce pour les questions capitales, il a explicitement affirmé ces doctrines mêmes que nous faisons nôtres. Sans doute, il n'a point, d'autre part, posé le problème du vrai exactement tel que nous le posons. La raison en est simple : c'est le criticisme kantien lui-même qui a obligé les dogmatistes à bien régler leur pas avant de s'avancer, et à être circonspects dans leur marche.

Les disciples de Kant conviennent eux-mêmes de ses erreurs, contradictions et obscurités, ne fût-ce que par les divergences qui les séparent, quant à l'interprétation du subjectivisme et à son adaptation. Toutefois il faut rendre justice au génial auteur de la *Kritik der reinen Vernunft*. C'est lui qui a posé, dans sa forme aiguë, un problème qui

force l'attention. Certes, ce n'est pas de Kant qu'il date absolument. Sous son aspect actuel, il doit même son origine première à Descartes. Mais c'est chez Kant seulement qu'il a été envisagé en face, retourné sous tous ses aspects, sondé dans toutes les profondeurs, contrôlé par toutes les pierres de touche, et résolu — résolu au moins dans l'opinion de son auteur — avec toutes les ressources de l'analyse la plus pénétrante et la plus subtile. Même rejetée, cette solution présente plus d'une thèse de bon aloi, plus d'une surtout qui se rapproche du vrai d'assez près pour mériter encore d'attirer et de fixer l'attention.

D'ailleurs par leur nature même, les problèmes critiques sont tels qu'ils ne se posent jamais qu'après que la philosophie ait atteint son apogée dans le sens dogmatique. Il y a dans l'esprit humain un empressement de savoir, une nécessité de juger, un effroi du doute, et cette « horreur du vide » que la physique ancienne n'a attribuée à la nature matérielle que par transposition sans doute, et par une espèce d'anthropomorphisme. Aussi le génie humain s'épuise-t-il d'abord dans sa marche en sens direct et dogmatique avant de se replier sur lui-même pour trouver dans la réflexion critique un nouveau champ d'exploration. Quels que soient l'époque où il ait paru, la profondeur qu'il ait atteinte, le problème spécial auquel il se soit appliqué, toujours le criticisme signale pour un cycle donné le point culminant du développement intellectuel. Mieux encore, marquant l'achèvement d'une étape, il est ce recul dans lequel l'esprit prend l'élan qui le jettera dans une autre. « Ainsi, dans chaque cycle historique, l'avènement complet de la psychologie coïncide avec la maturité de l'esprit humain, et dans le développement même des études psychologiques, il serait

aisé de montrer que l'âge dogmatique est toujours antérieur à l'âge critique ou critériologique » (1).

C'est ainsi que les premiers sophistes, Protagoras et Gorgias, achevant la première période de la philosophie grecque, celle de la philosophie grecque à son enfance, — ont élaboré un système, d'ailleurs purement négatif, qui peut, par correspondance, passer pour l'enfance du criticisme. Mais le dogmatisme, s'étant ressaisi, ouvrit une nouvelle période. Il aboutit bientôt, après un Socrate, un Platon, et un Aristote, à un système qui n'est plus l'examen sans contrôle de la réalité extérieure, qui n'est pas encore sans doute le criticisme à outrance d'un Kant, mais qui est, en toute propriété de termes, un *dogmatisme psychologique*. L'on peut appeler de ce nom le système qui s'adonne à l'étude de la science objective, quelle qu'elle soit, sans oublier les principes de logique et de psychologie qui règlent l'emploi, parce qu'ils en ont démonté le mécanisme, de la conscience elle-même.

Aristote, disons-nous, a été critique. Non seulement dans sa *Logique*, mais dans sa *Métaphysique* même, et dès le premier livre, il proclame que le doute est le grand stimulant de toute recherche scientifique : « C'est à cause de leur surprise (c'est-à-dire du doute) que les hommes se sont mis à philosopher, au début comme aujourd'hui » (2). Plus loin, il recommande le doute, jusqu'à en faire une loi : « Avant d'aborder la solution d'un problème, il faut commencer par bien douter et par s'enquérir de toutes les difficultés dont le problème est entouré, pour pouvoir bien

(1) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900, p. 6. L'auteur, par ces mots, résume en partie un article paru dans l'*Archiv f. Gesch. d. Philos.* 1897, p. 393.

(2) Aristote, *Métaphysique*, I, 2.

les résoudre, pour savoir où l'on va et, enfin, pour ne décider qu'à bon escient ». Et ce qui est vrai chez Aristote pour les questions particulières, est vrai encore pour la question générale, celle de la vérité comme telle, qu'il soumet, autant que possible, à un doute universel (1).

*
* *

Il importe avant tout de le remarquer : la définition actuellement courante du vrai ne vient pas d'Aristote. Ce n'est pas le Stagirite qui a la paternité de la formule *adaequatio rei et intellectus*. Elle est due à un commentateur, nommé Isaac, et se trouve pour la première fois dans son livre *De definitionibus* (2). Aristote n'a-t-il pas entrevu cette définition, quoique simple ? ou l'a-t-il écartée, parce que simpliste? Nous l'ignorons. Mais, assurément, il rejette en termes formels l'opinion selon laquelle il y aurait du vrai à raison d'une similitude entre deux termes situés indépendamment l'un de l'autre : la pensée en nous, la chose-en-soi. La chose-en-soi, inconnue, est pour nous comme si elle n'était pas.

(1) Cfr. Aristote, *Métaphysique*, liv. III.

(2) Isaac dicit in libro *De definitionibus* quod « veritas est adaequatio rei et intellectus ». S. Thomas, *Sum. theol.*, I, XVI, art. 2.

En note de l'édition de Turin (1904) de la *Summa*, on lit : « Isaac, filius Honain, cujus liber cujus titulus est : *De definitionibus*, translatus est a magistro Gerardo Cremonensi, de arabico in latinum. (Cfr. Fabricium, *Biblioth. med. et inf. lat.*, t. III, p. 39.) »

Le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* d'Ueberweg-Heinze signale deux ou trois Isaac, antérieurs à saint Thomas. A aucun cependant n'est attribué un livre qui serait intitulé *De definitionibus*. Ce sont : 1) Isaac Israëli, médecin juif mort très âgé en Espagne vers 940-950, auteur d'un livre sur les éléments *(Op. cit.*, pp. 217, 259 et 262). — 2) Honain Ben Ishak, historien de Bagdad, qui mourut en 876. Il traduisit des œuvres d'Aristote. — 3) Isaac, fils du précédent et associé à ses travaux *(Op. cit.*, p. 243).

Et l'on ne peut dire que ces mots *pour nous* enlèvent à la thèse toute sa force, puisqu'ils laissent ouverte la possibilité d'un accord réel, donc de la vérité ; mais d'une vérité dont nous n'aurions jamais l'assurance ni le contrôle. Vaine objection ! « Il n'y a de vrai ou de faux, formellement, que dans l'intelligence » (1). Ainsi ce qui *pour nous* est comme s'il n'était pas, n'est pas un élément de la vérité, puisque celle-ci ne se trouve formelle qu'en nous. Dans l'esprit doivent se trouver *tous* les éléments de la vérité, sous peine de ne l'avoir pas entière, donc pas du tout. Peu après, Aristote ajoute plus explicitement encore : « Il ne suffit pas qu'il y ait dans l'esprit une connaissance absolument incomplexe ou qui ne représenterait qu'une essence de quelque chose » (2). Il montre clairement par ces mots que la vérité ne se trouverait pas *dans l'esprit*, du seul fait que dans l'esprit se trouverait un des deux termes de la ressemblance qui constitue la vérité. Et vice versa : « La vérité n'est pas dans les choses non plus que la fausseté. Dans les choses, sans doute, il y a du bien et du mal, mais on ne pourrait analogiquement conclure qu'elles sont vraies en tant qu'elles sont bonnes, et fausses en tant qu'elles sont mauvaises » (3). Quand donc Aristote parle de la vérité des choses, et dit des choses qu' « elles sont vraies dans la mesure où elles sont » (4), il veut parler d'une vérité secondaire et dérivée, en tant qu'il y a dans les choses de quoi produire une connaissance vraie, et de quoi en être la mesure et le garant.

La *mesure* et le *garant*, disons-nous. Oui : Si pour Aris-

(1) Aristote, *Métaph.*, liv. V, chap. III.
(2) Id., *ibid.*
(3) Id., *ibid.*, V, 3.
(4) Id., *ibid.*, I (brevior), 1.

tote la chose-en-soi n'est pas un élément du vrai formel, celui-ci cependant s'obtient en fait si la connaissance dit *ce qu'est en soi* la chose extérieure. Ainsi « chercher le vrai » est synonyme de « chercher la nature des êtres » (1). Et ailleurs : « Se tromper, c'est avoir une pensée contraire à la réalité » (2).

La définition du vrai, *adaequatio rei et intellectus*, se trouve ainsi virtuellement dans l'aristotélisme.

La thèse qu'il n'y a de vérité logique que dans le jugement s'y trouve explicitement, surtout dans la définition suivante : « Le faux consiste à *dire* ou que l'être n'est pas, ou que le non-être est ; le vrai, à *dire* que l'être est, ou que le non-être n'est pas » (3).

Si Aristote a ainsi adhéré à chacun des deux axiomes qui concernent la notion de vrai, a-t-il vu clairement que de leur union seule surgissait un problème spécial, une antinomie apparente à résoudre ?

Non, sans doute ; du moins il ne l'a pas vu clairement ; surtout il ne s'y est pas arrêté. Mais sans avoir posé le problème du vrai comme Kant, ou du moins tel qu'il se pose de nos jours depuis Kant, Aristote n'a pas manqué d'en donner une solution qui n'a rien perdu de sa valeur.

Notre thèse que le correspondant objectif *immédiat* de la vérité logique est le vrai ontologique plutôt que la chose elle-même, ne se trouve-t-elle pas implicite dans toutes les théories que nous venons de rapporter ?

Et la division du problème général du vrai en deux problèmes subsidiaires, ne s'inspire-t-elle pas aussi de plusieurs

(1) Aristote, *Physique*, I, 8.
(2) Id., *Métaphysique*, VIII, 10.
(3) Id., *ibid.*, III, 7.

points de doctrine, capitaux dans l'aristotélisme ? Rappelons-les :

1) C'est d'abord, la division des propositions en : propositions d'ordre idéal et d'ordre réel ; ou, d'une manière équivalente : propositions en matière nécessaire et en matière contingente ; ou encore : propositions vraies en soi, καθ'αὐτό, et vraies par accident, κατὰ συμβεβηκός. Et cette expression *par accident* signifie : moyennant une donnée d'ordre réel qui ne ressort pas seulement de l'analyse du sujet, *quod accedit* ou *quod accidit*.

2) C'est ensuite, la justification pour ces propositions appelées « principes », d'une vérité *sui generis*, d'ordre idéal et abstrait, qui ne suppose pas l'existence actuelle de réalités extérieures, mais seulement leur possibilité interne.

3) C'est enfin, le réalisme anti-idéaliste d'Aristote. J'entends par là sa croyance inébranlable, parce qu'évidente pour lui, en l'existence hors de nous des réalités extérieures ; et sa confiance qu'il est possible de les saisir par la sensation, et de les comprendre par le jugement. Ce réalisme, Aristote en fait partie intégrante de son dogmatisme, de sa doctrine sur le vrai. Remarquons toutefois qu'il n'est pas réaliste simpliste. Dans son traité *De anima*, il distingue nettement les facultés cognitives, les sens et même les différents sens, l'imagination, l'estimative etc. Il sait que les sens sont sujets à l'erreur ; il détermine les conditions de leur bon fonctionnement. L'une est précisément ce en quoi Kant cherchera la preuve du réalisme : *l'influence directe de l'objet sur la faculté* (1) à travers le milieu. Mais il ne met point en doute que les sens, normalement, nous mettent en rapport de connaissance vraie

(1) Aristote, *Traité De anima*, liv. II, chap. VIII ; *Physique*, liv. III,

avec des choses déterminées, et que les principes se trouvent ainsi applicables au domaine du réel.

Bien plus, il est très explicite quant à cette compénétration objective de l'intelligence et de la sensation, pour nous faire intelliger cette chose que nous voyons. Dans les *Derniers analytiques* (1), il nous rappelle que c'est dans un même objet, senti d'abord, intelligé ensuite, que nous retrouvons ce que nos concepts abstraits représentent. « Ce qui suppose en nous, ajoute-t-il, une nature d'âme telle, qu'en vue d'une connaissance plus parfaite, elle puisse faire collaborer deux facultés cognitives d'ordre différent. »

Les principes empruntent donc à ce que présente la sensation le secours sensible nécessaire à leur énonciation, — pour revenir ensuite, et s'appliquer concrètement à l'objet réel que re-présente la même sensation.

Et nous concluons : Aristote ne s'est point proposé sous sa forme antinomique, qu'il a touchée de si près, le problème de la vérité. Il ne l'a point présenté, partant, de la façon qui écarte précisément l'antinomie. Mais nous, en posant ce problème comme nous l'avons fait, nous l'avons posé toujours selon l'esprit, et souvent selon la lettre de l'aristotélisme. Surtout, nous croyons l'avoir posé de façon à nous rencontrer avec Aristote dans les mêmes conclusions.

(1) Aristote, II *Post. Anal.*, 15.

CHAPITRE III.

La vérité selon Kant.

Le chapitre précédent reproduit en substance, une des théories capitales de la *Critériologie Générale* de Mgr Mercier (1). Dès l'apparition de cette œuvre (2), un écrivain des *Kantstudien* (3) voulut établir entre la conception à laquelle nous adhérons, et celle de Kant, des rapprochements jusqu'alors insoupçonnés.

Examinant l'opinion de Mgr Mercier, quant à la vérité ontologique, F. Medicus écrit :

« Ce qu'il appelle *vérité ontologique*, nous l'appelons en philosophie kantienne, *actualité* (Wirklichkeit), c'est-à-dire la réalité présentée à l'esprit selon les règles de l'agencement objectif des représentations, *die nach den Regeln der objectiven Vorstellungsverknüpfung vorgestellte Realität.* » Ce rapprochement entre la *vérité ontologique* de Mgr Mercier et l'*actualité* de Kant est purement verbal. Le jugement

(1) Il serait injuste de notre part, si ce n'était superflu, de ne pas rendre ici hommage à l'œuvre magistrale dont nous nous sommes inspiré.

Nous n'avons pas cru devoir supprimer ce chapitre précédent, fût-il impersonnel, pour ne pas nuire à la clarté de notre exposé du kantisme.

(2) Ou du moins dès l'apparition, en 1900, de la seconde édition imprimée, semblable quant au fond à la première, parue l'année précédente.

(3) F. Medicus, *Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik (Kantstudien*, 1901, p. 33).

vrai, conforme à la vérité ontologique est, à notre sens, celui où le prédicat est rapporté au sujet, au moyen du verbe *être*, parce que, effectivement, il représente ce sujet. Mais il n'est pas celui où le sujet exigerait tel prédicat, plutôt que tel autre, au nom de certaines règles psychologiques.

Et quant à la subdivision du problème fondamental de la certitude en deux problèmes subsidiaires, l'ingénieux rapporteur écrit : « Au fond, il n'y a là (chez Mgr Mercier) qu'une traduction en langage scolastique des trois questions critiques posées par Kant (1). Le premier problème de la critériologie a beaucoup d'analogie avec les deux questions kantiennes qui se rapportent à la possibilité de la Mathématique pure et de la Physique pure ; tandis que le second se rapproche de celle qui concerne la possibilité de la Métaphysique ».

Il peut y avoir quelque apparence de bien-fondé à ce rapprochement. Les questions kantiennes qui se rapportent aux sciences (à la Mathématique et à la Physique) expliquent comment nous bâtissons, sur la donnée de l'expérience, des jugements synthétiques *a priori* pour les agencer en science. Les questions qui se rapportent à la Métaphysique expliquent d'autre part comment nous concevons la chose-en-soi, le réel. Elles justifient ultérieurement, par l'intrusion des postulats moraux, que nous en assurions l'existence.

L'on voit facilement cependant que Medicus a, pour le besoin de sa cause, forcé les analogies. Il n'y a rien d'ordre

(1) L'auteur fait allusion aux quatre questions qui soutiennent le plan général des *Prolegomena*, et par conséquent de la *Kritik* elle-même. Il les réduit à trois, parce que les deux dernières concernent la seule métaphysique (Cfr. notre Chapitre I, p. 6).

purement idéal dans la Mathématique de Kant, et encore moins dans sa Physique. Et quant à sa Métaphysique, elle ne repose pas sur une intuition du réel telle que nous la défendons, mais sur un prolongement des méthodes subjectives qui ont établi les sciences antérieures.

L'on voit en même temps qu'on ne réussirait pas davantage à renverser le rapprochement, à assimiler la question des jugements d'ordre idéal à la question kantienne de la possibilité de la Métaphysique, et la question des jugements d'ordre réel à la question kantienne de la possibilité des Sciences. *A priori* cependant, cela semblerait plus acceptable. En tout cas, la comparaison entre le dogmatisme et le kantisme ne peut être établie ainsi d'une façon sommaire. Aussi nous permettra-t-on d'être laconique en ce moment, pour ne point dire dès à présent ce qui fait l'objet de notre travail tout entier.

Procédons par étapes, et tenons-nous-en, pour ce chapitre, à la seule étude de la vérité kantienne.

* * *

Tout d'abord, Kant a-t-il *posé* le problème de la vérité ?

Incontestablement.

L'a-t-il *bien* posé ?

Si cette question signifie : s'est-il bien rendu compte de l'apparente antinomie qui affecte la notion de vérité ? encore une fois la réponse est *oui*. Bien plus, cette antinomie ne fut par personne aussi nettement mise en évidence que par Kant, l'auteur de la fameuse distinction entre le phénomène et le noumène, entre la chose-en-soi d'une part, et les multiples variétés des opérations cognitives, *intuition*, *perception*, *concept*, etc., d'autre part. « Ce qui est contenu dans l'objet en soi, écrit-il, je ne puis le connaître que

quand ce m'est présenté et donné. Mais en ce cas aussi, il est assurément inconcevable que l'intuition d'une chose présente me la fasse connaître comme elle est en elle-même, puisque ses propriétés réelles ne peuvent se transporter dans ma faculté représentative » (1). Ailleurs encore (2) — et souvent — il répète que la connaissance immédiate de l'objet est impossible. Il sous-entend par là qu'un même être ne peut, sans contradiction, se trouver à la fois dans la connaissance et en dehors d'elle. Il en conclut que la connaissance des choses est, à ce titre, une chimère.

Mais il y a, on le sait, une *seconde position* du problème de la vérité, celle dont dépend la division de nos jugements en jugements d'ordre idéal, et jugements d'ordre réel. Or Kant, se posant le problème de la vérité, a-t-il vu une solution possible par le moyen de cette voie ? A-t-il tenté cette voie ? Tel est le second sens de la question : S'est-il *bien* posé le problème de la vérité? Nous avons déjà répondu *non*. Jamais rien ne trahit dans son œuvre qu'il ait clairement établi une démarcation entre les deux parties du problème total. Car s'il en a entrevu les deux faces, ce fut pour rejeter aussitôt, et sans appel, cette méthode de solution estimée irrévocablement caduque. Caduque pour raisons péremptoires : une identité objective telle qu'elle se trouve dans des jugements d'ordre idéal ne pourrait être que tautologie, et la connaissance du réel pure illusion.

Mais entre la tautologie et l'illusion, reste-t-il quelque chose encore pour sauver la vérité ? Kant au moins l'a pensé et a formulé à ce sujet la théorie que nous voulons exposer.

*
* *

(1) Kant, *Prolegomena*, § 9.

(2) Voir p. ex. id. *ibid.*, § 19, ou *Kritik der reinen Vernunft*, p. 206 : ***Erscheinungen sind keine Dingen an sich selbst.***

La solution kantienne du problème de la vérité a ceci de spécial : au lieu de résoudre l'antinomie de la vérité, elle substitue à la notion de la vérité une notion nouvelle, décorée encore de ce nom de *vérité*, parce qu'elle s'écarterait le moins possible de l'acception usuelle.

Kant donne de la vérité une définition double en apparence, et une en réalité. D'après une *première conception*, ce qu'il appelle, lui, *vérité* d'une pensée et, dans l'espèce d'un jugement, tient *à la conformité de cette pensée avec les lois psychologiques qui président à sa formation.*

Il dit par exemple :

« Etant donnée telle apparence, encore restons-nous absolument libres de juger, d'après elle, de la chose elle-même. L'apparence dépend des facultés sensibles ; le jugement ressortit à l'intelligence, Or il s'agit de savoir si dans la détermination de l'objet de connaissance, il y a vérité ou non. La différence entre *la vérité* et un vain songe (1) ne s'établit point sur les propriétés des représentations rapportées à quelque objet... *mais sur la liaison des représentations, en conformité avec les règles qui déterminent leur interdépendance dans la conception d'un objet*, et sur leur pouvoir de coexister dans une expérience unique, ou non » (2).

Dans sa *Kritik*, il est plus explicite encore :

« C'est dans la conformité avec les lois de l'esprit que

(1) Dans une note de l'article, intitulé *Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht*, annexé aux *Prolegomena*, Kant nous avertit que quand il a distingué la vérité de l'expérience d'avec le rêve, il s'agissait *de somnio objective sumpto*, c'est-à-dire de la philosophie Wolfienne, et qu'il n'était point question de la distinction entre sommeil et veille.

(2) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

consiste l'élément formel de toute vérité ». Et vice versa : « Il n'y a point d'erreur dans une connaissance qui s'accorde de tous points avec les lois de l'entendement » (1).

*
* *

A côté de cette première définition de la vérité nous en trouvons fréquemment une *seconde*, qui – chose étrange sous la plume de qui soutient l'incognoscibilité radicale du non-moi — coïncide, semble-t-il, avec la définition traditionnelle :

« Le résultat de tout examen dialectique de la Raison pure n'établit pas seulement... que toutes nos conclusions, qui prétendent nous amener au delà du champ de l'expérience possible, sont trompeuses et instables. Il nous apprend encore que l'esprit humain subit un penchant naturel à transgresser ces bornes. Les idées transcendantales lui sont aussi naturelles que les catégories le sont à l'entendement ; avec cette différence toutefois : tandis que celles-ci atteignent *à la vérité, c'est-à-dire à la conformité de nos concepts avec leur objet, les premières ne nous fournissent qu'une pure mais irrésistible apparence* » (2).

A dessein avons-nous cité ce texte, pour y relever que Kant connaît la différence de l'apparence à la vérité ; qu'il

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 350.

(2) Id., *ibid.*, p. 670. C'est nous qui soulignons.

Cette même définition se retrouve encore en d'autres passages. La vérité est, par exemple, *die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande* (ibid., p. 82) ou : *Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Objekte* (ibid., pp. 236 et 296). La vérité d'une hypothèse est : *die Uebereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung* (ibid., p. 115).

La vérité est aussi fréquemment synonyme de valeur objective, *objektive Gültigkeit*, passim, notamment p. 816 : *objektive Gültigkeit d. i. Wahrheit.*

essaye de déterminer le vrai champ d'action de l'esprit, à qui veut ne pas quitter le terrain solide du vrai pour celui de l'illusion ; et qu'enfin il semble bien se rencontrer de tous points avec nous pour reconnaître dans la vérité l'*adaequatio rei et intellectus*, ou, en propres termes : *die Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte.*

Ces deux définitions kantiennes de la vérité (accord avec les lois de l'esprit ; conformité avec l'objet de la représentation) sont, malgré leur apparente différence, à la fois incompatibles avec la théorie dogmatique traditionnelle et compatibles entre elles. Nous devons les interpréter en accord avec ce principe supérieur de la philosophie kantienne : *les lois psychologiques immanentes de l'esprit n'ont en dernière analyse pour effet propre, que de déterminer comment doit se produire le phénomène subjectif qu'on appelle objectivation de nos représentations* (1).

Nous devons aussi nous rappeler un sous-entendu important : le procédé originairement et primairement normal de la représentation suppose une « matière » de la connaissance, venant du réel ; il se caractérise ainsi par l'*expérience*. Le dogmatisme typique, admis par Kant, est donc réaliste (2) au moins d'une certaine manière. Cela sous-entendu, revenons à notre sujet.

*
* *

La loi fondamentale de l'esprit, Kant le répète à satiété, exige l'unité de l'acte conscient.

« L'intelligence a essentiellement pour fonction de coor-

(1) D'ailleurs le texte rapporté plus haut (p. 49) donne à la fois les deux définitions et le moyen de les concilier.

(2) Nous n'insistons pas sur cette idée, que nous devons reprendre dans le chapitre suivant.

donner, car penser n'est pas autre chose que réunir en un seul acte conscient plusieurs représentations » (1).

Ailleurs encore :

« La loi de l'intelligence qui l'oblige à chercher l'unité est nécessaire : sans unité, nous ne pourrions avoir ni raison ; ni aucun usage de l'entendement qui présentât quelque cohésion ; ni enfin aucun indice suffisant de vérité empirique » (2).

Toute connaissance, si simple soit-elle, exige déjà un certain travail de coordination et d'unification par la synthèse d'une matière donnée et d'une forme appliquée :

« Si chacune de nos représentations particulières était absolument étrangère aux autres, si elle en était en quelque sorte isolée et séparée, *jamais il ne se produirait de connaissance*. Celle-ci est proprement un tout formé de représentations rapportées et agencées. Si donc, j'attribue au sens un pouvoir synoptique parce que, dans son intuition, il contient une pluralité, à ce pouvoir synoptique correspond toujours une synthèse : *la connaissance n'est possible que si la réceptivité concourt avec la spontanéité* » (3).

Une question se pose ici : Le kantisme admet-il des connaissances qui ne soient pas des jugements ? Non certes : « l'intuition sensible et le concept constituent les éléments de toute connaissance ; de la sorte, ni les concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni l'intuition sans les concepts ne peuvent fournir une connaissance » (4). Or, nous pouvons rapprocher ce principe de

(1) Kant, *Prolegomena*, § 22.
(2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 679.
(3) Id., *ibid.*, 1re édition, p. 97. — Notons que la 2me édition ne corrige pas ces principes mais les développe (pp. 129-169).
(4) Id., *ibid.*, 2me édition, p. 74.

bien d'autres passages, où Kant dit expressément : « les concepts reposent sur le pouvoir de spontanéité de la pensée » (1) ; « penser est connaître par le moyen des concepts » (2) ; d'autre part, « l'intelligence ne peut avoir d'autre emploi de ces concepts que de juger par leur moyen » (3) ; et enfin « nous devons nous représenter en général l'intelligence comme la faculté de juger » (4). Nous pouvons donc conclure : toute connaissance supposant un concept, il n'y a pas de connaissance qui ne soit aussi un jugement.

Sans doute on pourrait trouver dans Kant d'apparentes contradictions à cette thèse. Par exemple, il distingue nettement l'opération sensible de celle qui est propre à l'intelligence (5). Il affirme encore que l'intelligence ne perçoit rien mais a pour propre de réfléchir (6). Or, la réflexion suppose, semble-t-il, comme objet propre, une première connaissance *déjà complète*. Nous ne croyons pas toutefois que la contradiction soit effective : ces textes peuvent aisément s'interpréter en accord avec des passages bien plus nombreux, et surtout prépondérants dans la structure générale du criticisme.

Quoi qu'il en soit, pour Kant (comme pour Aristote) il n'y a de vérité que dans le jugement.

« La vérité ou l'erreur, dit-il, ne se trouvent pas dans l'objet, en tant qu'il est terme d'une intuition ; mais dans le jugement, qui se prononce sur cet objet, et en tant qu'il est conçu. Sans doute, les sens ne se trompent pas ; non

(1), (2), (3), (4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2e éd., pp. 93 et 94 passim.
(5) « Les sens ont pour fonction de voir intuitivement *(anzuschauen)* et l'intelligence de penser. » *Prol.*, § 22.
(6) « Der Verstand schaut nichts an sondern reflektiert nur. » *Prol.*, § 13, Anm. II.

cependant parce qu'ils jugeraient toujours avec justesse, mais parce qu'ils ne jugent pas du tout. Par conséquent vérité, erreur ou apparence — si j'appelle ainsi ce qui nous induit en erreur — ne peuvent se trouver que dans le jugement, c'est-à-dire dans la relation établie entre l'objet et notre esprit (1).

*
* *

Cependant, s'il n'y a de vérité que dans les seuls jugements, tous les jugements ne sont pas vrais ; même ils ne sont pas tous susceptibles de vérité ou d'erreur.

Il convient de rappeler ici la distinction bien connue que Kant établit entre jugements analytiques et synthétiques, sans compter les subdivisions ultérieures. Les jugements analytiques, au sens kantien, sont de pures tautologies. Ils sont simplement explicatifs *(erläuternd)* ; ne contribuent en rien au progrès du savoir ; et, partant, ne sont pas extensifs *(erweiternd)*. Ils ne nous apprennent rien qui ne soit déjà actuellement contenu dans le concept du sujet, sauf à l'être d'une manière moins distincte et moins explicite. Ils reposent entièrement sur le principe de contradiction ; à ce titre, ils sont tous *a priori*, les notions dont ils sont formés fussent-elles empiriques. Or ces *jugements analytiques* ne sont pas, dans le système du criticisme, susceptibles de vérité, au sens propre du mot. En voici la raison : Dans les jugements analytiques, l'esprit s'en tient au concept donné, pour le développer. Le jugement est-il affirmatif ? le prédicat répète le sujet. Est-il négatif ? le prédicat est exclu comme incompatible. Dans les jugements synthétiques au contraire, l'esprit sort de la donnée, la

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 350.

dépasse, et la met en rapport avec quelque autre chose, toute différente. Pareil rapport n'est ni une identité (c'est-à-dire une *tautologie*) ni une contradiction (1).

Il ne ressort pas encore de cette double conception des jugements analytiques et synthétiques, que les premiers ne sont pas susceptibles de vérité. Le contraire même semble plus plausible, si la règle suprême de l'esprit est bien l'harmonie des divers éléments de la conscience dans un acte unique de connaissance. Cette règle trouverait-elle jamais plus parfaite application que dans les jugements analytiques ? D'ailleurs, parlant des jugements synthétiques, Kant ne dit-il pas : « Adjoindre à leur sujet un prédicat qui n'est ni identique ni contradictoire, ne les rend, *de ce chef*, ni vrais ni faux » (2) ? Si donc les jugements analytiques ne sont pas proprement susceptibles de vérité, c'est que la non-contradiction est bien sans doute condition première et fondamentale de toute vérité, mais aussi, en même temps que première, condition insuffisante à elle seule. *Vérité*, en effet, est synonyme de *valeur objective* (3). C'est en perdant leur rapport avec un objet que nos connaissances perdent leur vérité (4). Or les jugements analytiques étant sans rapport objectif, ils peuvent bien être faux, s'il y a contradiction entre le prédicat et le sujet ; ils ne sauraient être vrais déjà, à raison du *seul* accord entre leurs termes.

« Quoi que contienne notre connaissance, de quelque façon qu'elle se rapporte à un objet, il faut mettre au moins une condition générale, mais purement négative, à tous nos

(1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 193.
(2) Id., *ibid.*
(3) « Objektive Gültigkeit d. i. Wahrheit », dit Kant. *Ibid.*, p. 816.
(4) Id., *ibid.*, p. 87.

jugements : c'est de ne pas se contredire ; sinon, nos jugements ne seraient rien (même abstraction faite de tout rapport à quelque objet). D'ailleurs, encore qu'il soit exempt de contradiction interne, un jugement peut en outre être faux ou non fondé. Le principe de contradiction est ainsi un critère général, mais purement négatif, de toute vérité... On peut toutefois en faire un emploi positif, non pas seulement pour signaler l'erreur, mais même pour reconnaitre la vérité. Car, quand le jugement est analytique, sa vérité doit pouvoir être reconnue toujours, et adéquatement, selon son accord avec le principe de contradiction. Le principe de contradiction vaut donc comme principe général et absolument suffisant de toute connaissance analytique ; d'autre part, son influence et son emploi ne s'étendent pas plus loin, jusqu'à en faire un critérium suffisant de la vérité » (1).

Ne ressort-il pas de cet exposé que le principe de contradiction n'étant pas, absolument parlant, un critère de vérité, étant d'autre part critère suffisant de vérité pour les jugements analytiques, — la vérité, dont est susceptible le jugement analytique, n'est pas la vérité au sens *adéquat* du mot ? Les jugements analytiques peuvent donc bien être « corrects », mais cette correction et cette justesse ne sont pas formellement la vérité. Telle est au moins l'opinion de Kant.

* * *

Puisque en dehors de nos jugements analytiques il n'y a que des *jugements synthétiques, en ces derniers seuls peut se trouver la vérité.*

(1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 189 et 190.

Et ici même encore, il y a lieu de distinguer les jugements *synthétiques subjectifs* et les jugements *synthétiques objectifs*. Les premiers s'appellent aussi : jugements de perception (*Wahrnehmungsurteile*); les autres : jugements d'expérience (*Erfahrungsurteile*).

Il fait chaud chez moi, le sucre est doux et l'absinthe amère : voilà des propositions qui ont une valeur purement subjective. Je ne prétends pas m'obliger à juger ainsi toujours, ni forcer les autres à convenir de ces points. Ces jugements expriment une relation de deux perceptions à un même sujet, à moi-même notamment, et ce, pour l'état *actuel* de ma perception. Il en va tout autrement des jugements d'expérience. Ce que l'expérience m'apprend dans des circonstances données, elle me l'apprend toujours, et à tout autre comme à moi. La valeur d'une proposition de ce genre ne se restreint pas au seul sujet qui la formule, considéré avec ses dispositions actuelles. Objective donc, est la proposition suivante : *l'air est élastique ;* subjective, celle qui rapporte simplement l'une à l'autre deux sensations personnelles. Or si j'en ai fait un jugement d'expérience, c'est pour avoir voulu cette mise en rapport comme dépendante d'une condition qui lui donne une valeur objective ; qui, partant, m'oblige toujours, et oblige aussi tout autre, à juger de même dans les mêmes circonstances (1).

Tant que le jugement n'est pas un jugement d'expérience, mais simplement un jugement d'aperception, il n'est ni vrai ni faux, encore qu'à un autre point de vue il soit

(1) Cfr. Kant, *Prolegomena*, § 19. Pour mieux faire comprendre la différence, Kant, plus loin, donne encore cet autre exemple : *quand le soleil darde sur cette pierre, elle a chaud,* comparé au « jugement d'expérience » : *le soleil chauffe la pierre.*

toujours vrai. Et s'il n'est pas susceptible de vérité, c'est qu'il lui manque ce rapport avec quelque chose d'extérieur à nous-mêmes, condition de toute vérité. Pour reprendre l'exemple de Kant : Le cours des planètes nous semble tantôt progressif et tantôt régressif, au rapport des sens. Il n'y a ni fausseté ni erreur à accepter ce rapport, tant qu'on ne juge pas des conditions objectives de ce mouvement, tant qu'on se rend compte qu'il est, tout d'abord, pure apparence (1). Et la raison fondamentale pour laquelle ces jugements ne sont pas vrais, au sens de Kant, c'est celle que nous avons rapportée :

« La valeur *logique* d'une connaissance réside dans l'accord de la connaissance avec un objet ; *elle est, partant, soumise à des lois* universellement valables, qui, en conséquence, permettent de la juger *a priori*. Mais la perfection *esthétique* (au sens étymologique du mot), propre aux jugements de perception en tant qu'ils se distinguent des jugements d'expérience, réside dans l'accord de la connaissance avec le sujet : elle s'appuie sur les dispositions affectives personnelles de chacun. *Pour régir, et pour apprécier a priori à titre de critère, la perfection esthétique, il n'y a pas de lois* douées de valeur générale » (2).

Les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques de perception* ont ainsi tous deux quelque chose de subjectif, quoique de façon différente. Dans les premiers, le prédicat se règle sur la seule donnée présente à la conscience, et qui constitue le *sujet* (au sens logique) du jugement. Ce n'est pas un vain jeu de mots de dire, comme Kant, qu'il y a là quelque chose de *subjectif*. Car assurément, par

(1) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.
(2) Cfr. Kant, *Logik*, Einleitung, V.

l'attribution à ce sujet de jugement, d'un prédicat qui le répète, l'homme qui juge ne sort pas de lui-même, en tant qu'il est considéré comme informé par telle connaissance. Le jugement analytique ne constitue donc, de la part de celui qui le forme, qu'un retour sur soi. Cette réflexion peut, sans doute, à d'autres égards, s'appeler objective ; mais elle n'en est pas moins une simple réflexion.

Ce caractère subjectif est plus marqué encore dans les jugements synthétiques de perception (*Wahrnehmungsurteile*). La donnée de ces jugements n'est plus un objet de connaissance représentée par le sujet du jugement, mais l'état affectif lui-même de celui qui juge. Encore une fois il n'y a là qu'une réflexion, et, qui plus est, une réflexion subjective au sens propre de ce mot.

Or Kant n'admet pas qu'il y ait vérité possible tant qu'un jugement reste dans le domaine subjectif. Aussi, selon lui, les jugements absolument subjectifs, tels que les jugements de perception, ne sont d'aucune façon susceptibles de vérité, puisqu'ils ne sauraient d'aucune façon être faux. Ils trouvent en eux-mêmes la règle du rapport du prédicat au sujet, règle qui les pénètre tellement qu'ils ne sauraient s'y soustraire. Partant, ce qui les rend toujours vrais est aussi ce qui ne les rend vrais jamais. Les jugements analytiques d'autre part, ayant au moins quelque chose d'objectif, à savoir la notion du sujet du jugement, sont au moins susceptibles d'une vérité inchoative, et qui pourrait leur manquer. Ils pourraient être faux, en tant qu'ils sont dominés par le principe de contradiction ; mais ils ne pourraient être vrais, parce que ce principe ne suffit pas, à lui seul, à donner aux propositions analytiques une relation objective.

« Les jugements empiriques, dit Kant, en tant qu'ils ont une valeur objective, je les appelle jugements d'expérience,

par opposition à ceux qui, n'ayant qu'une valeur subjective, sont simplement des jugements aperceptifs (*Wahrnehmungsurteile*). Ceux-ci n'exigent aucun concept intellectuel, mais seulement la liaison logique des perceptions en un seul sujet pensant. Au contraire, les premiers exigent toujours, survenant aux représentations de l'intuition sensible, des concepts spéciaux engendrés originairement dans l'esprit. Leur effet propre est de rendre le jugement d'expérience objectivement valable. Nos jugements sont tous, d'abord, de simples jugements aperceptifs : ils n'ont de valeur que pour nous... ; après coup seulement nous leur donnons une relation à un objet ; nous voulons qu'ils acquièrent par là une valeur constante pour nous, et qui, en même temps, s'impose à tous les hommes. Car, quand un jugement est en accord avec un objet, il faut bien que tous les jugements qui se rapportent au même objet s'accordent entre eux. Et vice versa, quand nous trouvons une raison de tenir un jugement comme nécessairement doué de valeur universelle..., nous devons aussi le tenir pour objectif » (1).

Concluons : *seuls les jugements synthétiques, dits d'expérience, sont susceptibles de vérité.* Or c'est précisément par le moyen de cette thèse que nous comprenons comment se réduisent à une seule *les deux définitions kantiennes de la vérité*, rapportées plus haut ; plus exactement : *les deux définitions de la vérité kantienne.*

La première s'énonce comme suit : La vérité est l'accord d'un jugement avec les lois de formation qui y président, ou : La vérité est l'accord d'une connaissance *avec le sujet*

(1) Kant, *Proleg.*, § 18.

in concreto, c'est-à-dire l'actualité de cette connaissance (1).

La seconde a pour formule : La vérité est l'accord d'un jugement *avec son objet.*

Comment donc accorder ces formules ?

*
* *

Il faut entendre par ces lois qui président à la formation du jugement, celles qui régissent la seule activité utilement progressive de l'intelligence. Cet usage progressif et utile de l'intelligence ne se produit que dans les jugements synthétiques d'expérience. Seuls, ils sont soumis à des lois qui ne sont pas seulement constitutives ou statiques, mais régulatives ou dynamiques. Seuls aussi, ces jugements nous font « objectiver » : en cela précisément consiste le progrès utile de la connaissance.

Partant, Kant appelle *vérité*, l'accord du jugement avec les lois de formation qui, d'une façon immanente, règlent son mode d'objectivation.

Ce qui revient à dire : la vérité, c'est l'accord d'un jugement objectivant avec son objet, l'*objet* étant ici ce qui est prédéterminé, en vertu de ces lois, à arrêter le regard intellectuel. Bref, ce que Kant appelle *vérité*, c'est l'*objectivation psychologiquement normale*, ou *la justesse du jugement objectivant*, ou encore *la consistance du jugement syn-*

(1) Cette formule n'est pas une traduction libre dont nous serions l'auteur. Elle est kantienne. Parlant des deux sciences, mathématique pure et physique pure, Kant dit : «... Nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin wenn etwa in ihnen ein Erkenntniss a priori vorkäme, die *Wahrheit oder Uebereinstimmung derselben mit dem Subjekte,* in concreto, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen...» *Proleg.*, § 5.

De même dans la *Logik* (Einleitung, VII) la vérité est appelée : *Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst*, oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.

thétique. Telle est, croyons-nous, la formule conciliatrice des deux définitions antérieures.

Nous venons de dire que *l'objet* est ce qui est prédéterminé en vertu des lois de l'esprit à arrêter le regard intellectuel. Nous ne croyons pas nous être mépris sur la vraie pensée de Kant (1).

Pour lui, *l'objet*, c'est bien la représentation même, en tant que par une détermination interne elle se trouve nécessitée à représenter comme hors de nous telle chose. Ma connaissance est vraie si elle ne va pas à l'encontre de cette nécessaire détermination.

Après avoir pris l'exemple d'une maison, Kant prend celui d'un bateau qui descend une rivière. Il constate de

(1) On nous permettra de citer à ce sujet une page bien nette, malgré sa tudesque lourdeur :

« L'appréhension du multiple, dit-il, est toujours successive dans la représentation. Les représentations des parties constitutives se suivent l'une l'autre. Quant à savoir si ces parties présentent le même ordre en dehors de nous, cela fait l'objet d'un second acte de réflexion. Sans doute on peut appeler *objet* toute chose, partant toute représentation pour autant qu'on en prend conscience. Mais c'est le fait d'une recherche plus profonde de savoir ce que ce mot, employé à propos de représentation, doit signifier, s'il n'est pas « objet » en tant que fait conscient, mais en tant que signe de quelque autre objet... Les représentations ne peuvent prétendre nous faire connaître les choses-en-soi ; personne au monde ne peut, de la succession qui affecte la ***représentation*** de leurs parties multiples, conjecturer comment elles se trouvent coordonnées dans l'ordre réel. Car, enfin, nous n'avons affaire qu'à nos représentations. Ce que peuvent être les choses en elles-mêmes (sans égard aux représentations dont elles nous affectent) se trouve tout à fait hors de la portée de notre connaissance... Soit, par exemple, l'appréhension d'une multiplicité, dans la représentation d'une maison, ici présente. Cette appréhension est successive. Or la question qui se pose est celle-ci : Les parties multiples de cette maison sont-elles aussi successives en soi ? Personne, certes, ne l'admettra. Or, dès que j'élève ma conception d'un « objet » jusqu'à lui donner un sens transcendantal, cette maison vue n'est, d'aucune façon, chose-en-soi ; elle est seulement une apparence, une représentation dont l'objet transcendantal est inconnu.

Quel est donc le sens de la question : Comment le multiple peut-il être

nouveau que l'ordre des diverses positions du bateau est absolument déterminé, et adéquatement conforme à l'ordre des représentations. Ainsi l'on ne saurait, à son gré, voir le bateau d'abord en aval puis en amont. Dans la perception de la maison de tantôt, la disposition objective était, au contraire, indépendante de l'ordre des perceptions : on pouvait voir la maison en commençant par le toit ou la cave, la droite ou la gauche. Dans l'un et dans l'autre cas cependant, il y a quelque chose d'objectif, *ce qui est nécessaire*, peu importe que la nécessité porte sur des choses différentes, l'une fois sur l'ordre des parties constitutives, l'autre fois sur la succession des diverses localisations (1).

*
* *

coordonné dans la représentation même (qui, après tout, n'est rien en elle-même) ? Voici : Ce qui est inclus dans l'appréhension successive, c'est-à-dire la représentation même qui m'est donnée, n'est qu'une somme de perceptions. Elle est toutefois considérée comme l'objet de ces perceptions, objet avec lequel doit concorder le concept que je tire des perceptions présentes à la conscience. On le voit donc : puisque la vérité gît dans la concordance de la connaissance avec son objet, il ne peut s'agir que de rechercher les conditions formelles de la vérité empirique. La représentation, en tant qu'elle est opposée aux perceptions, ne peut passer pour en être un objet distinct, que pour autant qu'elle se trouve soumise à une règle qui écarte toute autre façon de percevoir ou qui rende nécessaire telle façon de coordonner le multiple.

Ce qui dans une représentation constitue la condition de cette règle nécessaire de l'appréhension, c'est l'objet. » Kant, ***Kritik der reinen Vernunft***, pp. 234-236.

(1) La *Logik*, parue en 1800 sous le nom de Kant, avec son autorisation, sinon par ses soins, a donné un résumé trop clair de toute cette théorie de la vérité, pour que nous résistions au désir de le rapporter ici. Si nous l'avons négligée jusqu'à présent, c'est que nous préférions nous en rapporter aux ouvrages capitaux de Kant, et émanant directement de lui.

« Une perfection maîtresse de la connaissance, voire la condition essentielle et indispensable de toute perfection de la connaissance, c'est la vérité. — La vérité, dit-on, c'est l'accord de la connaissance avec l'objet... Or je ne puis comparer l'objet avec ma connaissance, ***que pour autant que je le reconnaisse...*** Comme l'objet est hors de moi, et

A quoi peut tenir *l'erreur*, dans le système kantien ?

Kant n'a-t-il pas expliqué le vrai de façon à légitimer toutes les affirmations ? Si la vérité ne peut pas consister à redire le réel, à exprimer sous forme de jugement ce qu'est le non-moi, ne se trouvera-t-elle pas dans tout ce que j'aurai pensé sincèrement ? Le fait seul de penser sincèrement ne me sera-t-il pas une garantie que j'aurai pensé naturellement ; donc normalement, donc avec vérité ? D'ailleurs, n'aurai-je pas, en tout cas, pensé normalement au point de vue de ma nature à moi, la seule qui m'importe ? Où donc et quand y aura-t-il erreur dans une connaissance, plutôt que mensonge dans l'expression ?

Fait étrange : le subjectivisme aboutit ici à l'abdication

la connaissance en moi, je ne puis jamais juger que de la concordance de ma connaissance d'un objet, avec ma connaissance d'un objet. C'est le cercle que les anciens appelaient *diallèle*... La question qui se pose ici est la suivante : Y a-t-il un critère de vérité certain, général et pratique, et quelle est sa portée ? Voilà ce que signifie proprement : qu'est-ce que la vérité ?

Pour aboutir à une solution, nous devons, dans la connaissance, bien distinguer ce qui appartient à sa matière et se rapporte à l'objet (*), — de ce qui appartient à sa forme, et se rapporte ainsi à la condition fondamentale sans laquelle la connaissance n'en serait pas une.

Au point de vue de cette différence entre le rapport objectif ou matériel, qui se trouve dans notre connaissance, et le rapport subjectif ou formel, la question de tantôt se scinde en deux autres, particulières :

1° Y a-t-il un critérium matériel général de la vérité ?

2° Y en a-t-il un critérium formel général ?

Un critérium matériel général de la vérité est impossible ; il est d'ailleurs contradictoire en soi... La vérité matérielle doit consister dans un accord de la connaissance avec cet objet particulier auquel elle se rapporte... Il est donc absurde d'exiger un critérium matériel général de la vérité, puisqu'il lui faudrait à la fois faire abstraction de toute différence entre les objets de connaissance (en tant que général), et n'en pas faire abstraction (en tant que particulier).

... La vérité formelle ne consiste que dans l'accord de la connaissance avec elle-même, abstraction faite de tout objet en général et de chacun

(*) C'est-à-dire : à la chose extérieure.

de la personne devant la collectivité ; l'individualisme intellectuel doit donner le pas au communisme de la certitude. Les lois de la pensée, qui règlent la vérité d'une connaissance, ce sont les lois de la *nature* intellectuelle humaine, les lois de la pensée des hommes, et non pas de tel ou tel homme. Le critère de la vérité est donc double. Il y a un premier critère immédiat et personnel ; il y en a un second, ultérieur et impersonnel. Le premier est déterminatif, le second confirmatif. Le premier c'est l'*évidence* ; le second c'est le *consentement universel* des divers esprits. Kant cependant n'est ni aristotélicien ni mennaisien. L'évidence, il la définit excellemment : certitude intuitive, *anschauende Gewissheit* (1). Au fond, l'évidence est pour lui tout autre chose que pour le dogmatiste ; mais en pratique

en particulier. Les critères formels généraux de la vérité, ne sont donc autre chose que les signes logiques généraux de l'accord de la connaissance avec elle-même, ou, ce qui revient au même, avec les lois générales de l'entendement et de la raison.

Ces critères ne sont pas, en toute rigueur, suffisants pour garantir la vérité objective, mais ils en sont la condition *sine qua non*.

Avant de se demander : la connaissance s'accorde-t-elle avec l'objet ? on doit se demander : s'accorde-t-elle avec elle-même ?

C'est là affaire de logique.

Les critères formels de la vérité en logique sont :

1° Le principe de contradiction ;

2° Le principe de raison suffisante.

Le premier détermine la possibilité logique, le second l'actualité logique d'une connaissance...

La non-contradiction n'est qu'un critérium purement négatif de la vérité logique... Il faut en outre que la connaissance soit établie sur des raisons, et qu'elle n'ait pas de fausses conséquences, c'est-à-dire qu'elle soit *fondée* logiquement.

Ce second critérium, concernant l'accord logique d'une connaissance avec ses raisons et ses conséquences, est un critérium positif de la vérité logique externe ou de la « rationalité » de la connaissance... » Kant, *Logik*, Einleitung, VII.

Il sera aisé de reconnaître dans ces lignes la substance de la doctrine kantienne telle que nous l'avons tirée de la *Kritik*.

(1) Kant, *Kitik der reinen Vernunft*, p. 762.

elle a absolument le même usage : se rendre certain, rien que pour voir.

Le *consentement universel* est une garantie complémentaire; c'est un critère accessoire, plus pratique peut-être, et d'emploi plus commode : « La pierre de touche qui permet de distinguer, dans l'assentiment, la certitude (*Ueberzeugung*) d'avec la pure opinion (*Ueberredung*), est la possibilité de communiquer cet assentiment, et de le trouver valable pour l'esprit de chaque homme. En ce cas, l'on a au moins une présomption que, si tant de jugements s'accordent entre eux malgré la différence subjective d'homme à homme, ils ont un fondement commun, c'est-à-dire l'objet, avec lequel ils s'accordent tous ensemble. Cet accord prouve ainsi la vérité de ces jugements mêmes » (1). Réunissant ces deux critères, Kant avait dit plus haut : « Nécessité et généralité sont donc les indices certains d'une connaissance *a priori* (valable) : ils sont d'ailleurs indissolublement connexes » (2).

Qu'est-ce donc que l'erreur ? Sera erroné le jugement inévident, accidentellement nécessaire pour un esprit individuel et qui ne peut pas être partagé par tous les hommes.

Il n'y a qu'une demi-vérité, une vérité inchoative, dans les jugements analytiques, parce que tautologiques.

Il n'y a pas lieu à vérité pour les jugements de perception, parce que subjectifs.

Il n'y a erreur que dans les jugements synthétiques

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 848-849.

(2) Id., *ibid.*, Einleitung, p. 4 ; et ailleurs : « So bedeutet die objektive Gültigkeit der Erfahrungsurteil nicht anders als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben » (*Prolegomèna*, § 18). « Allgemeinheit und Notwendigkeit, mithin völlige Gewissheit » (*Kritik der reinen Vernunft*, p. 851).

objectifs qui sont objectifs à tort : ceux qui n'objectivent pas en conformité avec les lois de l'application des catégories intellectuelles aux données sensibles.

« Or il est difficile de comprendre, dit Kant, comment une faculté puisse s'écarter de ses lois essentielles. Aussi ne pouvons-nous chercher dans l'esprit même, ni dans ses lois essentielles, le principe des erreurs (1). Non plus que dans les *limites* de l'esprit, où gît sans doute la cause de l'*ignorance* mais non de l'erreur. Si nous n'avions d'autre pouvoir connaissant que la raison, nous ne pourrions nous tromper. Mais, outre cette raison, il y a en nous une autre et indispensable source de connaissance. C'est la sensibilité, qui nous fournit la matière de la pensée, et qui suit d'autres lois que la raison. L'erreur toutefois ne peut provenir de la sensibilité, considérée en elle-même, puisque les sens ne jugent pas.

» Le principe originel de toute erreur réside ainsi dans l'influence latente de la sensibilité sur la raison, c'est-à-dire sur le jugement. Par l'effet de cette influence, nous tenons en jugeant, pour raisons objectives des raisons subjectives; nous confondons avec l'apparence de la vérité, la vérité même...

» Bref, ce qui rend l'erreur possible, c'est l'apparence qui, dans les jugements, substitue ce qui est purement subjectif à ce qui est objectif » (2).

Loin de nous l'opinion qu'il soit indifférent en pratique de tenir pour le kantisme, ou contre lui, dans la question de la vérité et de l'erreur. Nous croyons même si évidente,

(1) Kant côtoie ici d'assez près cette parole de saint Thomas : « Si intellectus accipiatur secundum illam actionem a qua nomen intellectus imponitur, non est in intellectu falsitas ». *De Veritate*, I, 12.

(2) Kant, *Logik*, Einleitung, VII. — Cfr. id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 351.

l'importance d'une bonne solution de ces problèmes, que nous ne la démontrerons pas. Toutefois, la portée pratique *immédiate* du criticisme est bien plus restreinte qu'on le croit à première vue. La théorie de Kant sur le vrai et le faux ne lui rendait pas impossible, psychologiquement, de vivre, de discourir, d'étudier et d'écrire, tout comme n'importe quel autre homme. Il eût pu vivre à l'aise, sous un même toit, à côté du dogmatiste le plus décidé, et ne s'apercevoir que bien tard des dissentiments qui l'en séparaient. Copernic — et Kant s'est appelé lui-même le Copernic de la philosophie (1) — eût pu traiter de jours, de saisons, d'années, des phases de la lune et du mouvement du soleil ; il eût pu en traiter dans les mêmes termes, et sans dispute, avec quelque astronome vieux-style. Il lui eût suffi de ne point toucher la question du *comment* de tout ce spectacle. Le spectacle lui-même en eût-il été, au premier aspect, différent ? Car, en somme, on ne peut être moins sensiblement révolutionnaire qu'en l'étant *tout à fait*. Ainsi en est-il de Kant (2). En ce sens,

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. XVI.

(2) Il semble même qu'il n'ait jamais « professé » à Kœnigsberg ses propres ouvrages. « Les cours des universités allemandes... étaient de par les règlements des « lectures », ou plutôt des commentaires sur un manuel classique *(Textbuch)*. La *Métaphysique* de Baumgarten et la *Théorie de la raison (Logique)* de Meier servirent de texte à Kant, durant toute sa carrière académique. L'exemplaire de Baumgarten dont il se servait, couvert de notes marginales et bourré de fiches, a été conservé » (Ruyssen, *Kant*, p. 11).

Kant, toutefois, a donné comme professeur un cours personnel de Métaphysique. Il ne l'a jamais publié *lui-même*, pas plus que sa Logique ou sa Théologie. La *Logique* cependant parut de son vivant. C'est en 1821 que Poelitz publia en allemand les *Leçons de métaphysique de Kant* (traduites par Tissot en 1843). Il le fit en collationnant le plus soigneusement possible des cahiers d'élèves rédigés d'après les leçons, que Kant avait faites trois fois sur la Métaphysique. Pareille « reportatio », qui souvent peut être une trahison, était donc *ici* loyale. Poelitz dit dans son avertissement : « Un léger coup d'œil fait déjà voir que Kant, dans l'exposé de la science fondamentale de la philosophie, ne s'éloigne pas de la division ordinaire en *ontologie, cosmologie, psychologie et théodicée*. On aperçoit en pénétrant plus avant dans l'esprit de ces leçons, que les doctrines propres à l'auteur du système critique sur les catégories, le temps et l'espace, le rapport des choses-en-soi aux phénomènes, l'insuffisance de tous les arguments spéculatifs en faveur de l'existence de Dieu, la croyance en Dieu, le mérite pour le bonheur, etc., dominent sans doute également ici ; mais cependant que la forme et l'expression de son exposition académique semblent particulièrement *plus dogmatiques encore* que la forme de ses écrits publiés par lui. » *Op. cit.*, traduction de Tissot, pp. 5-6.

mais en ce sens seulement, Brunetière peut estimer oiseux de s'attarder aux problèmes de critique : Des diverses solutions que comportent ces problèmes « quelle que soit celle que l'on adopte, et pour quelque raison que ce soit, le monde extérieur [et nous pouvons ajouter : *toute vérité objective*] n'en continue pas moins d'être tout ce qu'il est pour nous. Scientifiquement il est pour Berkeley, qui le nie, ce qu'il était pour les diocésains de son évêché de Cloyne, et, scientifiquement, il ne diffère pas pour Johann Gottlieb Fichte, qui le crée, de ce qu'il est pour les étudiants de l'Université d'Iéna.

» Entre le monde extérieur, *quel qu'il soit*, et la constitution de notre mentalité, *quelle qu'elle soit*, il y a un rapport constant » (1).

La théorie kantienne de la connaissance vraie nous fait involontairement songer à certain théorème d'algèbre. Le produit ab est considéré indifféremment comme le produit de $+a$ par $+b$, ou celui de $-a$ par $-b$. De même la connaissance vraie, considérée absolument, a, pour Kant, le même rôle et la même utilité dans notre vie intellectuelle, que pour Aristote. Mais il met le signe *moins* devant ses deux facteurs à la fois : l'intelligence, qui ne voit pas assurément le réel ; le non-moi, qui est pour nous comme

(1) Brunetière, *L'Utilisation du Positivisme*, p. 160.

s'il n'était pas. Il ne pourrait oublier qu'en algèbre même, l'équivalence de $(+a \times +b)$ et de $(-a \times -b)$ n'est pas absolue. Il arrivera un moment, lors de la solution de certaines équations, où il ne sera plus indifférent de considérer *ab* comme le produit de deux facteurs négatifs plutôt qne positifs. Selon l'alternative choisie, l'on pourra aboutir à une solution nettement négative à l'exclusion d'une solution positive.

Il se produit ainsi entre Aristote et Kant des points de contact plus superficiels que profonds, plus apparents que réels. Ils s'expriment en certaines formules que les deux chefs d'école pourraient ensemble signer et contresigner : terrain d'entente où ils se rencontrent, en somme, moins pour s'accorder que pour se combattre.

Par exemple :

a) Kant et Aristote pourraient s'accorder sur une première proposition, notamment que *la vérité est la connaissance de quelque chose*.

L'accord est parfait tant qu'on s'en tient à cette formule, parce que dans sa forme générale elle est, somme toute, exacte. Il n'y faut rien ajouter. Les mots « (connaissance de quelque objet) *conforme à cette chose* » font en un certain sens double emploi avec le seul mot *connaissance* : faire erreur n'est pas seulement mal connaître, c'est, à tout prendre, ne pas connaître. Au fond, pour Kant, la formule semble trop chargée encore. Connaître pour lui — et, dans un certain sens, non sans raison — n'est pas seulement avoir quelque image ou conception présente au champ de la conscience ; c'est avoir une *re*présentation ; c'est déjà, par définition essentielle, connaître quelque chose. Il suffirait donc de dire que *la vraie connaissance est aussi la*

connaissance vraie. Tout revient donc, pour Kant, à déterminer ce qu'est une *vraie connaissance*.

Ce n'est point l'analyse du sujet du jugement, ni celle des états affectifs de celui qui juge, parce qu'en ce cas on ne connaîtrait pas quelque chose ; ce n'est pas davantage l'intuition de la chose-en-soi, car ceci est une chimère. La connaissance est donc dite une *vraie* connaissance, de même qu'une maison est dite *vraie*, quand et parce qu'elle est dans les conditions essentielles voulues, parce qu'elle est une maison *normale*. La vraie connaissance ou la connaissance normale est donc tout d'abord au moins une *objectivation*, de plus, une *objectivation normale*. Ceci, du même coup, en fait aussi une connaissance vraie, au sens kantien du mot.

Donc, il y a vérité, en tant qu'un jugement ne se borne pas, dans le prédicat, à répéter la notion exprimée par le sujet logique, ou à exprimer l'état de celui qui juge ; — mais en tant qu'il interprète la notion du sujet, en la mettant sous l'extension d'une notion nouvelle et générale représentée par le prédicat ; en tant que, d'ailleurs, cette mise en rapport, qui n'est pas déterminée par l'intuition de la chose-en-soi, il l'effectue en conformité avec les lois de l'esprit qui règlent *a priori* cette synthèse.

b) Pour Kant et pour Aristote, il n'y a de vérité logique que dans le jugement : proposition que nous avons snffisamment expliquée de part et d'autre.

c) En troisième lieu, pour Kant comme pour Aristote, l'obtention de la *vérité totale* est le fait de la collaboration des sens et de l'intelligence. Cette collaboration est, chez Kant, *subjective* : elle est une compénétration solidaire des deux facultés dans l'élaboration d'un acte indivisible. Chez Aristote, elle est une collaboration *objective* : les deux

facultés différentes se prêtent un mutuel secours en vue de la pénétration de plus en plus intime du *même objet*.

d) C'est par la vérité aussi que chez Kant, comme chez Aristote, l'esprit réalise l'*unité* de ses actes. Pour l'un et pour l'autre, la vérité ne se trouve que dans un acte complexe de l'esprit (le jugement), quand il fait concorder ses représentations. En outre, la loi suprême de l'esprit c'est, pour Kant, l'unité de plus en plus synthétique et compréhensive. La *vérité* est ainsi une perfection spéciale, prix de l'observance de cette loi. Chez Aristote, les vérités sont fragmentaires sans doute, selon les objets variés et peut-être disparates dont on juge. Mais dans une synthèse, obtenue pour son ensemble comme pour chacun de ses éléments par une méthode unique, à savoir l'application des principes idéaux aux données sensibles et aux choses, l'erreur est non seulement une tare accidentelle, mais un élément de dissolution. La raison s'en trouve dans la portée générale des axiomes qui établissent les vérités, et dans la solidarité qui en résulte pour toutes.

e) Enfin Kant et Aristote pourraient admettre de concert une cinquième formule : que *la vérité est la loi de l'esprit*, sauf encore une fois à l'entendre différemment.

Aristote, *après avoir défini la vérité*, considère comme une loi de l'esprit de chercher cette vérité : elle est le bien propre de l'esprit, un bien d'ailleurs qui n'est pas utopique ou impossible, mais à portée. Kant, *cherchant à définir la vérité*, estime qu'elle existe formellement parce que, et en tant que l'esprit ne s'écarte pas des lois qui règlent son mécanisme, ce mécanisme dût-il tourner à vide à raison de l'incognoscibilité radicale de la chose-en-soi.

Cette dernière différence entre Kant et Aristote nous ramène à la caractéristique fondamentale du vrai selon

Kant, celle qu'il appelle, d'un mot presque intraduisible (1), la *Gesetzmässigkeit*, la « normalité » de la connaissance.

Elle nous permet de poser une *conclusion générale*, et de faire ressortir de cette étude de la vérité selon Kant, une certaine concordance, dans leurs conceptions fondamentales, de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*.

La vérité, pour Kant, est moins une qualité *sui generis* de l'acte connaissant que l'une des formes de cette justesse générale que possèdent nos actes quand ils sont en accord avec les règles qui les gouvernent. Toutefois elle ne confère pas à l'homme l'honnêteté morale, parce que la vérité affecte directement une faculté spéculative, objectivante, et non pas la volonté posant sous sa responsabilité quelque acte nouveau.

Or, de même que la volonté se trouve dominée par une loi établie en dehors et au-dessus d'elle, par cet *impératif catégorique* qui régit ses actes et les justifie, sans être justifié lui-même, l'intelligence ne se trouve-t-elle pas aussi, dans l'élaboration de ses conceptions spéculatives, sous l'empire absolu d'une loi, qui fixe les conditions du fonctionnement de la connaissance, tout en ne rendant pas raison d'elle-même ? (2) — De plus, comme la loi morale a pour garantie la possibilité d'une généralisation qui en fasse nécessairement une maxime universelle, cette loi de l'intelligence n'a-t-elle pas aussi, pour gage d'authenticité, la nécessité et l'universalité ?

Enfin ne se secourent-elles pas l'une l'autre, la raison

(1) Et que Tissot, dans sa traduction des *Prolegomena* rend très mal par *légitimité*.

(2) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 679 et *Prolegomena*, passim.

pratique, qui en conséquence de sa justesse se rend certaine de ses « noumènes », et la raison spéculative, qui a supposé la chose-en-soi, matière et premier moteur de son fonctionnement ?

Ceci nous amène au réalisme kantien.

CHAPITRE IV.

La réalité selon Kant.

Si la vérité est bien, pour Kant, la rectitude dialectique du jugement ; si l'un des critères du vrai, est, partant, l'unanimité sur certaines propositions, il semble étrange que les hommes, pris en masse, puissent errer naturellement. Qu'un individu se trompe par mégarde, soit ! Que la méprise soit commune à certain groupe, passe encore ! Qu'elle se perpétue même un temps notable, on peut l'expliquer par l'inertie de l'esprit et son « incuriosité » (dirait Montaigne) par rapport à des questions oiseuses. Mais qu'il puisse y avoir, dans l'esprit humain, une tendance universelle et constante à l'erreur, concernant une branche importante du savoir, voilà qui est, apparemment, inadmissible en kantisme.

Aussi, l'on s'étonne d'entendre Kant demander une garantie ultérieure de vérité, pour une science constituée et maintenue de longue date, la métaphysique notamment. On est surpris de lire : « Si nous pouvons dire : une science a déjà une certaine actualité, du moment qu'elle se trouve constituée en fait dans une intelligence, et que ses thèses, conformes à la nature de tout esprit humain, sont des postulats inévitables, — en ce cas certes il existe une

métaphysique. Mais alors, à bon droit nous demandons : A quel titre est-elle objective ? » (1)

Et pourquoi ne serait-elle pas déjà évidemment objective ?

Parce que la connaissance vraie doit, selon Kant, répondre à *trois* conditions, et que la métaphysique ne satisfait proprement qu'aux deux premières.

a) La connaissance doit être *extensive*. Cette condition exclut les jugements analytiques.

b) Elle doit être *objective*. Cette condition exclut les jugements synthétiques de perception.

c) Elle doit être, de certaine façon au moins, la *connaissance du réel existant*. A dessein, pour ne point embarrasser notre marche, nous n'avons pas jusqu'à présent, insisté sur ce point. Mais si nous avons pu nous contenter de le sous-entendre (2), nous devons y revenir.

Cette troisième condition ne se trouve justifiée que dans le jugement d'expérience. C'est celui qui, étant mis par les sens en contact immédiat avec la réalité extérieure, lui emprunte la « matière » de la connaissance, et la transforme en « phénomène ». Il s'oppose au jugement synthétique et objectif qui se prononce sur le non-moi mais sans surgir de ce contact avec le réel : c'est le jugement métaphysique.

Ce jugement n'est-il donc pas susceptible de vérité, selon Kant ? Sans répondre encore complètement à cette question, nous dirons seulement : Si ce jugement est vrai, la vérité qui peut lui appartenir est, tout au moins, d'un autre ordre que la vérité expérimentale. Pour entrer dans le domaine métaphysique, pour l'explorer judicieusement, l'intelligence adopte un nouveau pas, et change de mise au point.

(1) Kant, *Prolegomena*, § 40, en note.
(2) Voir plus haut, p. 51.

Si elle n'est pas décidément caduque, la vérité que comporte le jugement transcendantal est une vérité *sui generis*, hors cadre, privilégiée peut-être. Avant elle, et au-dessus d'elle, il y a une vérité ordinaire, typique, de droit commun. C'est la vérité propre au jugement d'expérience, parce qu'elle remplit, sans exception, les trois conditions que nous avons mentionnées.

Kant a rarement été aussi concis et aussi net que pour exprimer cette opinion : « L'esprit, dit-il, va son train quand il procède empiriquement ; il prend son allure particulière quand il procède transcendantalement » (1).

C'est là ce qu'il sous-entendait en écrivant : « La représentation nous procure la vérité, tant qu'elle est utilisée dans l'expérience ; dès qu'elle passe les bornes de l'expérience et devient transcendantale, elle se réduit à une pure apparence » (2).

A-t-il voulu, par ces mots, refuser toute vérité aux jugements d'ordre transcendant ? Non, il a simplement insisté, par l'absolu de son langage, sur la différence entre la vérité d'ordre expérimental et la vérité d'ordre transcendantal.

La première, disions-nous, est pour Kant, la vérité normale.

Il y a dans le kantisme une singulière anomalie. Sa conception du vrai, toute subjective qu'elle soit, a un besoin plus impérieux de faire appel au non-moi existant, que la conception aristotélicienne, ou toute autre conception dogmatique. La raison en est évidente : pour Kant les propo-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 591. « Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen, und ihren besonderen Gang im transcendentalen Gebrauche. »
(2) Id., *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

sitions analytiques sont du pur verbiage, des truismes, de solennels riens. Les propositions qui prétendent être susceptibles de vérité doivent, au contraire, dire quelque chose. D'autre part, toutes les propositions de ce genre ne peuvent être vraies : elles doivent, de plus, dire ce qu'il y a à dire. Or, à moins de donner au mot *vrai* un sens tout à fait nouveau et arbitraire, on ne peut appeler vrai tout ce qui est affirmé avec sincérité.

Les mots *ce qu'il y a à dire* incluent donc une double condition. Ils signifient: ce qui est déterminé à être affirmé de par les lois psychologiques ; mais aussi : ce qui est déterminé à être affirmé en vertu d'un élément extra-subjectif. Faute de remplir ces deux conditions, les propositions dites vraies, ne seraient pas, en toute propriété de termes, objectives.

On le voit, la démonstration de l'existence des choses est capitale dans le système de Kant. La chose est condition nécessaire de vérité pour les jugements d'expérience scientifique : c'est évident. Elle est non moins nécessaire pour la vérité des jugements transcendantaux, ou jugements métaphysiques, puisqu'ils se superposent aux premiers. Aussi Kant écrit-il : « Qu'on tienne, à son gré, l'idéalisme pour inoffensif, quant à l'objet et au but propre de la métaphysique ! *Cela n'est pas en fait*. D'ailleurs il serait vraiment scandaleux pour la philosophie et l'esprit humain en général... de ne pouvoir fournir une preuve suffisante de l'existence des choses extérieures » (1).

*
* *

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. XXXIX, note.

Kant, donc, admet-il qu'il y ait des choses ?

Voilà, à coup sûr, une question simple, s'il en est ; une question à résoudre par *oui* ou *non*, sans faux-fuyants et sans retouches. Moins simple est la question suivante : L'admet-il de bon droit ? A la première, nous répondons que de l'ensemble des écrits kantiens et surtout de certains passages formels et catégoriques, se dégage cette conclusion : oui Kant admet comme existantes hors de nous, des choses sensibles. Les *Prolegomena*, ainsi que la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft* ont accentué dans ce sens l'expression de la pensée kantienne, à raison de certains reproches d'idéalisme que la première édition avait fait encourir à son auteur. Par exemple : « Ce que j'appelle mon idéalisme, dit Kant dans les *Prolegomena*, ne s'attaque pas à l'existence même des choses (dont la négation constitue proprement l'idéalisme au sens courant du mot), *car il ne m'est jamais venu à l'esprit de mettre cette existence en doute...* » (1).

Passant à l'autre question, prenons la seconde édition de la *Kritik*, où Kant a intercalé une réfutation *ex professo* de l'idéalisme. Il y met en vedette le théorème suivant : « La simple conscience de mon être existentiel, quand elle est déterminée empiriquement, prouve qu'il existe certains objets dans l'espace, hors de moi » (2).

(1) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III. Il ne faut donc pas, croyons-nous, voir une différence radicale entre la première et la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft*, puisque les *Prolegomena*, écrits intentionnellement pour vulgariser et défendre les doctrines de la première édition, contiennent déjà sommairement les ajoutes de la seconde. Cfr. § 13, Anmerkung II.

(2) Voir *Widerlegung des Idealismus*, dans la *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 275 et suiv.

Voici le texte de la démonstration kantienne de ce théorème :

« J'ai conscience de ma propre existence comme déterminée dans le

Après avoir prouvé cette thèse, Kant résume en disant : « Je suis aussi certainement conscient qu'il y a des choses en dehors de moi et qui se rapportent à mes sens, que je le suis d'exister moi-même dans un temps déterminé ».

La démonstration de Kant en faveur de l'existence des choses, nous pouvons la soumettre à un double examen. Nous nous appliquerons d'abord à la présenter sous son jour le plus favorable : acceptant sans restriction ce qui est vrai, interprétant plutôt dans un sens juste ce qui donne lieu à équivoque, corrigeant légèrement ce qui est faux,

temps. Or toute détermination temporelle propose comme objet de perception quelque chose de persistant (*). *D'autre part, ce quelque chose de persistant ne peut pas être une intuition qui se trouve en moi. Car toutes les bases sur lesquelles repose la détermination de ma propre existence sont des représentations ; comme telles, elles exigent elles-mêmes quelque chose de persistant, distinct d'elles, et par rapport à quoi puissent être déterminées la variation temporelle et, partant, ma propre existence dans le temps.*

» L'on m'objectera peut-être : Je ne puis avoir immédiatement conscience que de ce qui se passe en moi, c'est-à-dire de mes *représentations* des choses extérieures. Reste donc toujours ouverte la question de savoir si *oui* ou *non*, il y a en dehors de moi quelque chose qui y correspond.

» A cela je réponds, que je prends conscience. par *expérience* interne, de *mon existence* dans le temps, et partant aussi de la possibilité pour elle de pareille détermination. Or cela est plus que d'avoir simplement conscience de mes représentations ; cela revient à avoir la *conscience empirique de ma propre existence*. Celle-ci est déterminable seulement par rapport à quelque chose qui tout à la fois soit connexe à mon existence, et *en dehors de moi*. Cette conscience de mon existence temporelle se trouve donc connexe, par identité, avec la conscience d'une relation avec une chose extérieure. Ainsi c'est bien de l'expérience et non de la fiction, l'affaire de sens et non de l'imagination, que de relier inséparablement le non-moi avec le sens interne. Car déjà le sens extérieur est, par lui-même, une relation de l'intuition à quelque chose

(*) A part ces deux premières phrases, le texte cité n'est pas une partie de cette *Widerlegung des Idealismus*, mais le passage que Kant lui-même a proposé de substituer à une première rédaction. (Voir *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, pp. XXXIV et suiv., note).

fermant les yeux sur des inconséquences superficielles ; bref, opérant sur la pensée kantienne des retouches et des mises au point qui, sans notre avertissement préalable, auraient tout l'air d'un plaidoyer bienveillant ou d'un maquillage intéressé. Ainsi présentée, la démonstration kantienne apparaîtra ce qu'elle est : l'à-peu-près d'une démonstration valable. Celle-ci devrait partir de la passivité des impressions pour conclure, moyennant le principe de causalité, à l'action et partant à l'existence des choses extérieures.

Après ce premier travail, nous en aborderons un autre.

d'actuel et d'extérieur, dont la réalité, à la différence de ce qui est imaginé, repose sur ceci : qu'elle est inséparablement rattachée à l'expérience interne elle-même, à titre de condition de sa possibilité. C'est ce qui a lieu en fait.

» Si, à la *conscience intellectuelle* de mon existence actuelle, telle qu'elle se produit dans la proposition *je suis* (qui accompagne tous mes jugements et opérations de l'esprit), je pouvais rattacher aussi une détermination de cette existence par *intuition intellectuelle*, cette détermination n'exigerait pas nécessairement une relation à quelque objet extérieur. Mais comme l'intuition, dans laquelle je saisis déterminément mon existence, est sensible et rattachée à des conditions de temps, elle dépend de quelque objet persistant qui n'est pas en moi, mais hors de moi, et avec lequel je dois me mettre en relation. Ainsi se fait-il que la réalité des sens externes est nécessairement connexe avec celle du sens interne, pour rendre possible l'expérience en général.

» Mais il y a lieu d'ajouter une remarque, dit Kant : La représentation de quelque *chose de persistant* dans son existence n'est pas identique à une *représentation persistante*. Celle-là, en effet, peut être très mobile et variable, comme toutes mes représentations, même celle de la matière, et se rapporter néanmoins à quelque chose de persistant, à une chose extérieure, distincte de toutes mes représentations et dont l'existence, nécessairement incluse dans *la détermination* de mon existence, constitue avec cette détermination une seule expérience. L'expérience ne pourrait même pas se produire comme interne, si elle n'était pas aussi (en partie) externe. Le *comment* de ce fait se refuse à toute explication, de même qu'on ne peut savoir comment en général nous songeons à un élément stable du temps, dont la simultanéité avec les éléments mobiles produit le concept du changement. »

Les mots soulignés et mis entre parenthèses, le sont dans l'original.

Nous espérons montrer que, même sous sa forme la plus acceptable, voire acceptable tout court, la réfutation kantienne de l'idéalisme doit cependant tomber en ruines. On peut invoquer contre elles les principes fondamentaux du subjectivisme ; on peut confronter avec les théories dominantes de Kant, ses propositions concernant l'existence du monde extérieur, pour les convaincre d'inconséquence.

*
* *

La preuve kantienne du réalisme s'établit, disions-nous, sur l'analyse de la conscience et de la sensation subie. Résumée au mieux possible, elle peut tenir en ces mots : La conscience ne me révèle à moi-même que dans mes actes ; en eux se trouve toujours impliquée quelque impression sensible ; celle-ci enfin, au moins parfois, exige à titre de cause la chose extérieure. Bref, je suis aussi sûr du non-moi que du moi.

La conscience, donnée originelle de tout ce système de démonstration, devrait en être aussi la plus simple et la plus claire. Il se fait cependant que Kant a réussi à la rendre presque la plus confuse. On le voit faire appel, pour expliquer la conscience, à des actes distincts, inégalement conscients semble-t-il, et les faire ressortir en outre à des facultés différentes. Reprenons le passage suivant :

« Dans la proposition *je suis* (qui accompagne tous mes jugements et opérations de l'esprit) se trouve impliquée la conscience intellectuelle de mon existence. Or si je pouvais, à cette conscience intellectuelle, rattacher aussi une intuition intellectuelle, celle-ci n'exigerait pas nécessairement une relation à quelque objet extérieur. Mais cette intuition interne, dans laquelle seule je saisis déterminément mon existence, est sensible et rattachée à des condi-

tions de temps. Elle dépend donc de quelque objet persistant qui n'est pas en moi, mais hors de moi, et avec lequel je dois me mettre en relation » (1).

Ce qui veut dire : En même temps que je me dis *je suis*, je n'ai pas de moi-même une intuition intellectuelle. Je n'en ai qu'une intuition sensible, rattachée à la perception de quelque chose.

Soit ! Il y a cependant des réserves à faire sur les expressions de Kant.

Il distingue dans un acte de conscience deux éléments : une *conscience intellectuelle* de mon existence, « das intellectuelle Bewusstsein », formulée par le jugement *je suis* ; et une *intuition*, « innere Anschauung », laquelle ne serait plus intellectuelle, mais sensible. A preuve : pour l'expliquer, Kant la compare à une autre intuition, intellectuelle cette fois-ci, « intellectuelle Anschauung », et dont il dit clairement qu'elle n'est pas réelle mais simplement supposée.

On peut se demander pourquoi la différence entre ces deux éléments de la conscience permet d'appeler le premier une *conscience* (Bewusstsein), et le second plutôt une *intuition* (Anschauung) ?

Cette « intuition », ne serait-elle pas aussi une conscience ? Le seul acte vraiment et formellement conscient, serait-il le jugement *je suis*, qui accompagne tous mes actes intellectuels ? Il le semble au moins. Mais aussitôt Kant nous avertit que nous nous sommes mépris, et que le mot *je suis* n'exprime pas, lui-même, la conscience que je prends de ma personnalité ! « La conscience de moi-même, telle qu'elle se trouve dans la représentation *je*, n'est absolument pas une intuition, mais une simple représenta-

(1) *Loc. cit.*

tion intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant. Aussi ce *je* n'a-t-il rien d'intuitif. Il n'a pas d'attribut corrélatif à ce qui, dans le sens interne, représente le stable de toute détermination temporelle, ou à ce qui, dans l'intuition empirique, me fait attribuer l'impénétrabilité à la matière » (1). C'est donc le second élément de la conscience, l'*intuition interne*, qui serait proprement l'acte qui nous révèle à nous-mêmes. Il le faut logiquement.

En ce cas, on peut reprocher à Kant de n'avoir pas considéré comme étant de même ordre — et d'ordre *intellectuel* — deux actes intrinsèquement superposés ; ensuite de ne les avoir pas nettement rangés dans la même espèce, comme actes de *conscience*. En fait, voici ce qui a lieu : l'un de ces actes me donne l'intuition de moi-même ; l'autre, celui où je me dis explicitement : *je suis*, me révèle à moi-même spécialement comme sujet de mes actes, persistant malgré leur caducité. Mieux vaut donc distinguer une *double conscience*. Les deux parties différeraient seulement par le plus ou moins de relief avec lequel nous nous proposons nous-mêmes comme objet de connaissance. Il y a d'abord une conscience *incomplète*, parce qu'elle porte *plus* directement sur l'acte même que je pose. Il y a ensuite une conscience *complète*, en tant que complètement réflexe. Elle porte cette fois encore sur le fait d'un acte donné, mais a directement pour effet de me révéler explicitement à moi-même comme principe de cet acte, et principe distinct. Car la conscience a pour objet : « *a)* les actes de pensée ou de volonté ; puis *b)* dans ces actes et par ces actes, l'existence du principe actif qui y est engagé » (2).

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 278.
(2) D. Mercier, *Le fondement de la certitude*, 1889, p. 177.

Aussi saint Thomas distingue-t-il, dans tout le processus conscient, trois connaissances. La première sans doute n'a rien qui relève formellement de la conscience, mais les deux dernières marquent précisément les deux degrés dont nous parlons : « Ce que l'intelligence connaît en tout premier lieu, c'est son objet ; secondairement [ici entre en jeu la conscience] est connu l'acte qui nous fait connaître l'objet, et par cet acte l'intelligence elle-même dont le fait de comprendre constitue la perfection propre. C'est pourquoi Aristote dit que les objets sont connus avant les actes et les actes avant les facultés » (1). Et tous ces actes, en tant qu'ils sont des *actes de conscience*, relèvent de notre faculté cognitive supérieure, l'intelligence. Il ne faut donc pas rattacher arbitrairement l'un à l'intelligence, comme fait Kant, et l'autre à quelque faculté inférieure, à savoir la *sensibilité*.

Kant a rêvé d'un acte de conscience *pur*, un *je suis*, qui me représenterait à moi-même précisément comme je suis, c'est-à-dire principe agissant qui peut être sans agir. Il a rêvé ainsi d'une « intuition intellectuelle » qui serait dégagée de tout alliage avec tel de mes actes déterminés, et avec les conditions de cet acte. Forcé, par l'évidence de l'analyse personnelle, à y renoncer, il a hésité à placer la conscience dans le jugement même *je suis*, ou dans l'intuition qui me permet de le prononcer. Son erreur ou son imprécision, concernant cette intuition interne de nous-même, dont il ne fait pas nettement un acte de conscience intellectuelle, revient ainsi à confondre la *donnée* de la conscience avec l'*acte de conscience* lui-même qui opère sur cette donnée. Cette donnée en effet n'est pas encore formel-

(1) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, 87, 3, c.

lement la conscience, même au premier degré, et peut n'être pas intellectuelle.

*
* *

Nous voici amenés à un second point à dégager de la démonstration kantienne de l'existence des choses.

La conscience selon Kant, suppose toujours comme *donnée* quelque acte de connaissance perçu immédiatement par intuition interne, et dans lequel notre existence se trouve déterminément impliquée.

Nous pouvons souscrire à cette thèse, sans restriction. « Chacun, dit très justement saint Thomas, perçoit qu'il a une âme, qu'il vit et qu'il est, en ce qu'il se perçoit sentir, intelliger, et exercer d'autres actes vitaux analogues » (1). Donc, chacun des actes que je me perçois poser est implicitement ou matériellement un acte de conscience de moi-même. Il ne l'est pas cependant explicitement. « Autre en effet (nous citons encore saint Thomas) est pour l'intelligence, l'acte par lequel elle intellige une pierre ; autre l'acte par lequel elle comprend qu'elle intellige cette pierre » (2).

On remarquera que ces paroles, simple expression du bon sens, affirment en somme plusieurs points : la donnée de tout acte conscient peut être un acte vital *quelconque*, d'ordre sensible ou non ; — la seule condition qui en fasse une donnée valable est d'être perçu ; — l'acte conscient formel est la connaissance ultérieure et réflexe qui a pour base cette première perception.

*
* *

(1) S. Thomas, *De Veritate*, X, 8, c.
(2) Id., *Summ. theol.*, I, 87, 3, ad 2.

Il en résulte entre Kant et saint Thomas des différences, quant à la détermination des caractères propres à cette donnée de l'acte conscient.

Pour Kant, cette donnée est une connaissance soumise à des conditions de temps, et sensible.

Exprimée sous cette forme, la thèse a un double sens. Elle peut signifier : cette connaissance est formellement sensible ; c'est le sens que Kant y a apparemment attaché, et à tort. Elle peut signifier encore : cette connaissance est au moins matériellement sensible ; à savoir : si même elle était formellement intellectuelle, elle opérerait au moins sur des matériaux fournis par la sensation, sauf à les élever à l'ordre spirituel.

En ce dernier sens nous pouvons souscrire à la thèse kantienne, en vertu de l'adage : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ». Qu'on veuille bien le remarquer : dans sa portée générale, cet adage atteint non seulement la donnée de la conscience, quand elle est une connaissance intellectuelle, mais aussi les actes formellement conscients, toujours d'ordre intellectuel. Tous ils sont soumis à la condition générale de l'intelligence qui ne conçoit d'une façon propre que les objets sensibles et le reste d'une façon analogique. « L'objet de l'intelligence, dit saint Thomas (1), est une notion transcendantale, l'être, le vrai. Dans son extension doit être compris l'acte lui-même de l'intelligence. L'intelligence peut donc connaître son acte, mais secondairement seulement. Car le premier objet de notre intelligence, dans notre état actuel, n'est pas n'importe quel être ou n'importe quel vrai, mais l'être et le vrai

(1) S. Thomas, *Summ. theol.*, I, 87, 3, ad 1.

considéré dans les choses matérielles. De là elle arrive à connaître tout le reste ».

Kant n'a-t-il pas oublié ou ignoré ce grand principe de l'idéologie thomiste, en rêvant, pour la perfection de la conscience, de cette intuition de nous-même qu'il appelle *intellectuelle*, et qui serait *purement* spirituelle ?

Retenons au moins cette proposition sur laquelle nous pouvons nous mettre d'accord avec Kant : La conscience suppose toujours comme fondement quelque connaissance sensible. Nous pouvons même reprendre la formule textuelle de Kant : « Toutes les bases sur lesquelles repose la détermination de ma propre existence, quand j'en prends conscience, sont des représentations » — et y ajouter en vertu du contexte évident : des représentations *sensibles* (1).

Aussitôt nous pouvons, avec Kant, passer à ce qui constitue le nœud de sa démonstration de l'existence des choses.

*
* *

Ces représentations comme telles, dit-il, exigent elles-mêmes quelque chose de distinct d'elles et de permanent, c'est-à-dire la réalité extérieure (2).

L'explication complète de cette thèse exige la solution de deux questions :

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. XL, note : « Die innere Anschauung in der mein Dasein allein bestimmt ist, ist sinnlich und an Zeitbedingungen verbunden ».

(2) Nous avons déjà donné plus haut ces textes ; les voici dans l'original : « Alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterscheidenes Beharrliches ». Et plus loin : « Ich bin mir ebenso sicher bewusst das er Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin dass ich selbst in der Zeit bestimmt existiere ». Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, pp. XXXIX et XLI, en note.

1° *Quelles sont* précisément pour Kant ces représentations qui supposent quelque chose d'extérieur ?

2° *Pourquoi* le supposent-elles, et partant, le prouvent-elles ?

Pour répondre du coup à la première question : Kant distinguant les représentations de l'imagination d'avec celles des sens externes, attribue à ces dernières seules le pouvoir de nous représenter le non-moi.

S'objectant à lui-même l'hypothèse des idéalistes, il se demande, sous forme de doute méthodique, s'il y a vraiment d'autre expérience que l'expérience interne : « Pourrait-on à coup sûr passer d'une impression subie à l'existence de *telle* cause déterminée, puisqu'il n'est jamais absolument certain que cette cause ne se trouve pas en nous-mêmes ? » (1) Il conclut toutefois au rejet de la doctrine des idéalistes, leur accordant seulement qu'il faut procéder avec discernement. Il fait donc le départ entre la fiction et l'expérience, les sens et l'imagination, pour établir que la réalité de l'objet senti, à l'inverse de la réalité de l'objet imaginé (zum Unterscheide von der Einbildung) est condition de toute expérience. « Toute représentation intuitive de choses extérieures, dit-il encore, n'implique pas en même temps l'existence de ces choses, car cette représentation peut fort bien être le simple fait de l'imagination (dans les rêves comme dans les hallucinations)... Mais pour savoir si telle ou telle autre prétendue expérience n'est pas pure affaire d'imagination, il faut s'en rapporter à ses caractères déter-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 276.

minants particuliers, et lui appliquer les critères de toute vraie expérience » (1).

Jusqu'ici, non seulement Kant ne se trompe pas, mais il est en bonne voie. La tiendra-t-il ? Il aurait dû poursuivre et, poussant plus à fond l'étude comparative des sens et de l'imagination, déterminer nettement, avec justification à l'appui, les critères de leur distinction mutuelle.

Malheureusement il croit pouvoir se passer, pour la question présente, d'une étude aussi méticuleuse, se refusant à voir que, du même coup, il perd le meilleur argument à faire valoir en faveur de sa thèse.

Après nous avoir avertis de la différence qui sépare la sensation proprement dite de l'imagination, il soutient que la détermination particulière de cette différence n'importe pas dans la question présente : « Il est clair que pour imaginer quelque chose comme extérieur à nous-mêmes, c'est-à-dire proposer cette chose à l'intuition des sens, nous devons déjà posséder des sens externes, et nécessairement distinguer comme immédiatement opposées, la pure réceptivité propre à toute intuition externe, et la spontanéité qui caractérise l'imagination. S'imaginer purement un sens externe est impossible : ce serait anéantir le pouvoir de perception. Or c'est sur lui précisément que doit agir l'imagination » (2).

Etrange raisonnement, à coup sûr, qui revient à dire : l'imagination ne pourrait imaginer des sens externes, sans qu'il y en ait en fait, puisque imaginer consiste à se représenter *comme objets sensibles* les objets imaginés ; la sensation a ainsi une priorité de nature et de fait sur l'imagination. Ou bien : l'imagination ne pourrait tromper mes sens, que si j'en ai ; sinon, elle tromperait sans tromper quelque chose ! Sans doute ; mais elle peut me tromper, ou se tromper précisément parce que son effet propre serait de me donner l'illusion d'une sensation inexistante ! Cette argumentation de Kant inclut donc une manifeste pétition de principe. Il ne pourrait raisonner comme il fait, que s'il avait établi *préalablement* la distinction des sens et de l'imagination. Alors, il pourrait dire légitimement : étant déjà donnée la distinction de deux ordres de connaissances ou de représentations, la connaissance sensible et l'imagination, il peut se faire par accident que l'imagination agisse à l'instar des sens. Ou bien : l'imagination me détermine à telle illusion, et non à telle autre, parce que j'ai déjà subi, ou parce que je subis en ce moment, dans mes sens, un ébranlement déterminé. L'imagination, sans doute, en fausse l'interprétation, mais tout au moins elle suppose actuellement, ou dans le passé, quelque influence d'un objet extérieur plus ou moins semblable à celui que j'imagine.

(1) « [Es] folgt nicht das jede anschauliche Vorstellung äusserer Dinge zugleich die Existenz derselben einschliesse, etc... » Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 278 et 279.

(2) Id., *ibid.*, p. 276, note.

Nous pouvons encore pousser plus à fond l'examen, et nous demander comment d'ailleurs eût pu, en thèse, s'établir la distinction des sens et de l'imagination ? Il a fallu, à cet effet, des critères assurés et précis. La question, essentiellement d'ordre psychologique, ne comporte pas en effet de solution *a priori*. Et ces critères de la distinction des deux facultés ont dû, à coup sûr, être aussi les critères de la distinction de deux *actes*. Pourquoi donc n'auraient-ils pas toujours conservé leur emploi et leur valeur ? En dehors de cas spécialement pathologiques, ne nous serait-il point toujours loisible d'y recourir, et de nous rendre compte que, dans telles conjonctures déterminées, c'est bien

la sensation qui opère et non l'imagination ? On ne peut, en un mot, établir *a priori* la distinction des deux facultés, la sensation et l'imagination. Et si on l'a établie une première fois *a posteriori*, il est loisible, normalement, de distinguer ensuite un nombre indéterminé de fois nos actes particuliers de représentation, pour déclarer de quelle faculté ils relèvent.

Kant s'est donc mépris en voulant hâter sa conclusion : nous avons un pouvoir de sensation distinct de l'imagination, puisque l'imagination même suppose ce pouvoir.

Ici, une fois de plus, c'est la suggestion de l'*a priori* qui a influé sur la pensée kantienne (1). Kant part comme d'une donnée d'un fait interne : nous sommes sujets passifs d'une impression qui nous sollicite à admettre sa correspondance avec une réalité externe. Or, selon lui, cette passivité n'est proprement, ne peut être, que la caractéristique de la sensation. Elle suppose donc nécessairement la sensation en dernière analyse.

Et cette sensation elle-même, ajoutera-t-il, suppose à bon droit la réalité extérieure qu'elle nous présente.

Pourquoi ?

La réponse à cette question est déjà impliquée dans tout ce que nous venons de dire : La sensation est une impression *subie*, elle ne s'explique que par un objet impressionnant. Celui-ci, c'est la chose, la réalité existante.

Donnons d'abord la parole à Kant, à seule fin de montrer

(1) « La note de persistance n'est pas tirée de l'expérience externe, mais présupposée *a priori* comme condition nécessaire de toute détermination temporelle, et partant comme condition déterminante du sens interne quand il se rend compte de son propre être moyennant l'existence des choses extérieures. » Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 278.

qu'il croit à l'*action* des choses extérieures sur nos facultés cognitives :

« L'intuition n'a lieu qu'autant qu'un objet (1) nous est donné ; ultérieurement celui-ci n'est possible, pour les hommes tout au moins, que s'il *affecte* l'esprit de certaine façon : « *dass er das Gemut auf gewisse Weise afficiere* » (2). Et si ce mot « *affecte* » est équivoque, voici d'autres passages :

« La perception (*Wahrnehmung*) n'est possible que par l'action des choses extérieures : « *durch die Wirklichkeit äusserer Gegenstände* » (3).

« Nous ne connaissons les objets que dans la mesure où nous en sommes affectés de l'extérieur : *als wir äusserlich afficiert werden* » (4).

« Par quoi notre faculté cognitive sera-t-elle mise en œuvre si ce n'est par des objets qui meuvent nos sens ? D'une part, ils opèrent (*bewirken*) d'eux-mêmes des représentations ; d'autre part, ils donnent le branle à mon activité intellectuelle qui les comparera, les mettra en connexion ou les disjoindra, et travaillera la matière inerte des

(1) Remarquons ici, dans la terminologie kantienne, une différence importante entre *Object* et *Gegenstand*. L'*Object*, c'est ce qui attache le regard de l'intelligence, de l'imagination ou des sens ; c'est cela même que nous pensons, que nous imaginons, que (pour ne rien préjuger) nous *croyons* voir, toucher et sentir. Le *Gegenstand*, c'est la *chose extérieure* dont nous pensons quelque chose, que nous rappelons à l'imagination, que nous voyons et touchons et sentons. Soit, à preuve, le passage suivant : « L'erreur ne tient pas aux représentations, dit Kant, wenn Anschauung wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff von Gegenstande oder auch der Existenz desselben... gehalten wird » (*Prolegomena*, § 13, Anmerkung III). Malheureusement Kant, ici comme ailleurs, n'est pas toujours fidèle à son propre vocabulaire. Cfr. Vaihinger, *Commentar*, II, p. 6.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 33.

(3) Id., *ibid.*, p. 278.

(4) Id., *ibid.*, p. 156.

impressions sensibles, pour en faire la connaissance qui s'appelle « expérience » (1). Passage d'autant plus caractéristique qu'il fait nettement la distinction entre la causalité nécessaire à la sensation et le branle que cette sensation donne après coup à l'intelligence.

La même thèse se trouvait déjà exprimée dans les *Prolegomena* : « Je soutiens nettement qu'il existe en dehors de nous des corps. Nous ne connaissons pas du tout ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes; nous les connaissons seulement par les représentations que nous procure leur *influence sur la sensibilité*. Nous les appelons *corps* pour signifier ainsi tel objet représentable, qui n'en est pas moins actuel pour nous être inconnu » (2).

Il semble donc incontestable que Kant admet l'existence hors de nous de choses actuelles, sensibles. Or nous avons vu de quel raisonnement est étayée cette opinion.

Ce raisonnement conclut-il valablement au réalisme contre l'idéalisme ?

En soi, oui, moyennant des retouches.

Pour Kant, non : il contredit aux principes fondamentaux du criticisme.

Mais peut-être Kant n'a-t-il pas entendu prouver le réalisme, tel que nous l'entendons ; peut-être n'a-t-il pas voulu que ses conclusions dépassent ses prémisses ? Peut-être n'a-t-il pas eu d'autre intention que de soutenir un réalisme subjectiviste, c'est-à-dire la nécessité psychologique de croire à l'existence des corps ? En ce cas, sans doute, son raisonnement serait bon, mais ce ne serait plus la preuve du réalisme, au sens courant et valable du mot.

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 1.
(2) Id., *Prolegomena*, § 13, Anmerkung II.

Bref, l'argumentation anti-idéaliste de Kant, telle qu'elle fait corps avec tout le reste de son système, ne prouve pas validement le vrai réalisme. C'est ce que, dans sa partie fondamentale, ce chapitre doit s'appliquer à faire voir.

*
* *

Kant avait écrit au cours de sa réfutation de l'idéalisme :

« L'expérience externe est proprement immédiate, et l'expérience interne médiate, puisqu'elle n'est possible que par la première » (1).

Ce qui, dans l'idée de Kant, signifie : Nous avons conscience de notre personne en nous saisissant dans nos actes. Or ces actes sont fondamentalement des actes de perception, et d'une perception véridique en fait.

Kant toutefois n'a point voulu dire : La valeur objective de ces perfections, leur pouvoir de représenter véridiquement le non-moi sont *immédiatement certains*. Aurait-il, sans cela, voulu *prouver* cette valeur objective ?

Aussi, peut-on, sans s'écarter de Kant, renverser la formule, si on prend les mots *expérience* (*externe* ou *interne*), dans le sens de *certitude quant à la valeur représentative de cette expérience*. Ainsi l'on dira : Une fois posées les conditions de l'acte de conscience, son témoignage est immédiatement sûr. D'autre part, le témoignage de l'expérience externe n'est sûr, lui, que moyennant l'analyse même des caractères de l'expérience interne et moyennant le relevé de ses conditions.

La preuve de l'existence du non-moi est donc médiate, moyennant l'analyse du moi (2).

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 276 et 277.
(2) Voici répété, pour mémoire, le résumé que nous en avons donné : La conscience ne me révèle à moi-même que dans mes actes ; en eux

Quels sont les éléments de cette démonstration ?

Elle fait appel à deux données : le sujet, révélé par la conscience ; — une impression subie par ce sujet, ou la représentation sensible.

Elle invoque en outre le principe de causalité pour conclure de cette impression subie, à une cause agissante, la chose extérieure.

Et le problème est censé résolu.

A quelles conditions cette démonstration peut-elle être valable ?

Il faut d'abord que je sois assuré de l'existence d'un sujet impressionné.

Il faut en outre, que je sois non moins assuré du caractère passif de ce sujet, quand il est sous le coup de cette impression.

Il faut enfin que je puisse légitimement invoquer le principe de causalité.

Faute de remplir l'une ou l'autre de ces conditions, la démonstration croule tout entière.

Or les principes subjectivistes de Kant l'empêchent d'en remplir non seulement l'une ou l'autre, mais encore toutes les trois.

* * *

L'existence d'un sujet impressionné m'est révélée par la conscience.

Kant certes ajoute foi au témoignage qui émane d'elle ; mais il n'admet comme émanant d'elle qu'une partie de son témoignage ; il le restreint à une telle exiguïté, qu'il nous

se trouve toujours impliquée quelque impression sensible ; celle-ci enfin exige, au moins parfois, à titre de cause, la chose extérieure.

est inutile pour la question présente. Il ébranle la conscience elle-même en réduisant tout son contenu à une pure succession cinématographique.

Le jugement *je suis* exprime cette conscience de moi-même qui peut accompagner tout exercice de la pensée. Aux yeux de Kant, il signifie immédiatement l'existence d'un sujet. Évidemment ! Ce n'est pas cependant pour lui une reconnaissance de ce sujet ; ce n'est pas de l'expérience (1). Qu'est-ce donc ? Cette « aperception originaire » est une pure *condition* de tout usage de l'intelligence, le substrat, ou la doublure, ou encore le « *véhicule* » (2) de toutes les catégories. « Sans doute, il serait contradictoire que le moi pensant soit conçu comme autre chose qu'un sujet. Il ne s'ensuit pas qu'en réalité, comme objet, le moi soit un être qui existe pour lui-même. L'analyse logique de la pensée en général a été prise bien à tort pour une détermination métaphysique de l'objet. » Bref, il y a le moi-phénomène et le moi-noumène.

Kant réduit ainsi à rien toute l'affirmation *utile* de la conscience : celle d'un principe constant, substantiel et personnel de nos actes, antérieur à ces actes dans l'ordre ontologique, postérieur dans l'ordre logique. Reconnaître le moi comme être existant par soi, ou comme substance, suppose, selon Kant, des données qui ne se trouvent pas dans l'acte de penser, tel qu'il est immédiatement perçu : « Que je reconnaisse le moi comme substance simple serait vraiment étrange ». « Étrange, aussi, qu'une démonstration, si laborieuse, puisse être suppléée par une simple intuition. Prouver la permanence du sujet, comme opposée au flux

(1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 277.
(2) « ihr Vehikel ». Id., *ibid.*, pp. 406 et suiv.

des représentations, supposerait aussi bien des propositions synthétiques. Enfin, se distinguer, comme être pensant, des choses extérieures, est ne rien ajouter à la notion même de penser. Restera toujours en question de savoir si je suis quelque chose en dehors de ces représentations. L'analyse de la conscience de moi-même, telle qu'elle ressort de ma pensée en général, ne m'a pas permis le moindre pas vers la reconnaissance de moi-même, comme objet » (1).

Concluons : Si ce mot *je suis*, pris dans son sens complet, exprimait une vérité absolument et immédiatement certaine ; si, du moins, il pouvait se dégager nettement de mes actes conscients, sa vérité serait hors de toute atteinte, et à l'abri de toute contestation. Mais cette perception a pour seul rôle, celui d'élément conditionnant *a priori* les opérations de l'intelligence. Elle reste associée, quant à son objectivité, aux risques que ces opérations courent elles-mêmes. Toutes les propositions concernant la conscience se ramènent ainsi à cette tautologie : *savoir, c'est savoir ; je sais ce que je sais.*

Est-ce là vraiment l'opinion intime de Kant ? C'est tout au moins la conclusion de ses prémisses.

On voit donc l'illusion : Le sujet qui se dit : *je suis* devrait être à la base d'une bonne démonstration de la réalité objective, à titre de réceptacle d'impressions subies. Or le jugement *je suis* n'est lui-même qu'un des éléments de ces impressions ; il n'en exprime pas le sujet récepteur ; il en est le complice.

* * *

L'existence assurée d'un sujet substantiel et personnel

(1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 406 et suiv.

est une première donnée requise pour démontrer l'existence des choses extérieures.

Ce n'est pas la seule. Encore doit-il être bien avéré que ce sujet est passif, et que l'impression sensible dont il se rend compte est bien une impression *subie*, au moins en partie. Or la théorie kantienne de la connaissance ne nous permet pas de savoir si le sujet impressionné n'est pas peut-être l'agent unique et complet de sa propre impression.

Pour Kant, la spontanéité subjective intervient toujours dans l'acte indivisible de connaissance. Comment savoir, dès lors, si elle n'élabore pas *tout* ce qui apparaît dans le champ de la conscience ? Ce que le sujet croit apprendre à l'école des choses, ce qu'il croit tenir d'un maître extérieur, ne se l'est-il pas dicté lui-même, à son insu ? N'a-t-il pas altéré, par sa propre faute, un témoignage qu'il doit recueillir pur, s'il veut y tabler ?

On ne doit pas oublier que, selon Kant, la connaissance est un tout dont les parties sont solidaires et connexes. Personne peut-être n'a, autant que lui, insisté sur l'unité de l'acte de la connaissance (1). Mais aussi, personne n'en a tant multiplié les éléments. De telle sorte qu'il n'y a point de philosophie où la connaissance soit tout à la fois aussi simple et aussi complexe que dans le kantisme. Kant distingue et sous-distingue à perte de vue, pour rajuster ensuite et rejoindre les pièces séparées. Mais il complique, plutôt qu'il explique et ne distingue, semble-t-il, que pour avoir de quoi confondre. Après avoir bien établi le départ de la matière de la sensibilité d'avec sa forme, et ultérieurement la savante hiérarchie des formes pures et

(1) Nous en avons donné quelques preuves dans le chapitre sur *la vérité selon Kant.*

a priori de l'intuition comme de l'entendement, il nous affirme de plusieurs manières : « La connaissance n'est possible que si la réceptivité concourt avec la spontanéité » (1). — « L'entendement ne voit rien, mais réfléchit seulement » (2). — « Il ne faut donner à aucun des deux pouvoirs (sensibilité et entendement) le pas sur l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles. D'où il suit qu'il est également nécessaire, et de rendre sensibles nos concepts, en leur donnant dans l'intuition un objet ; et de nous rendre nos intuitions intelligibles, en les rangeant sous des concepts. Les deux facultés ou aptitudes ne sauraient non plus échanger leurs fonctions. L'entendement est incapable de rien percevoir, les sens incapables de rien penser. Ce n'est que par la coopération des deux facteurs que la connaissance peut se faire jour » (3).

A cause de cette compénétration indissoluble de la spontanéité et de la réceptivité dans un acte unique, qui est *complet à peine d'être nul*, comment pourrions-nous jamais isoler le facteur spontané de l'élément donné ? On peut admettre que je connaisse la moitié d'un objet, ou que je m'arrête à mi-chemin d'une série de connaissances superposées, d'un sorite par exemple. Mais, conçoit-on qu'on n'éprouve que la moitié d'un état d'âme ? Il faut cependant que Kant l'admette, s'il veut pouvoir dire : jusqu'ici je suis passif ; à partir de là je suis agissant dans une connaissance... Et si, dans cette connaissance, indivisible comme telle, il admet une part d'activité subjective, n'est-il pas

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1re edition, p. 703.
(2) Id., *Prolegomena*, § 13, Anmerkung II.
(3) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 75 et 76.

arbitraire de faire une autre part à la réceptivité, ou plutôt de la vouloir reconnaître ?

Sans doute Aristote admet aussi l'unité de l'acte connaissant, même là où il y a mélange de connaissance sensible et de connaissance intellectuelle. Ainsi le sens complet de l'adage connu : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, doit ressortir du commentaire qui l'accompagne. Il revient à dire : Nihil est in intellectu quod non prius fuerit — *et simul maneat* — in sensu.

Aristote dit encore que « les sens ont aussi pour objet de quelque façon l'universel lui même » (1) ; ce qui semble bien hardi. Et ailleurs on peut lire : « Nous ne pouvons connaître la comparaison de l'universel au particulier, sans une faculté unique qui puisse les connaître l'un et l'autre ». Cependant il ajoute que nous avons le moyen et le droit de discerner mentalement les composants de ce mélange : « L'intelligence les connaît autrement que les sens. Elle connaît la nature spécifique... en vertu de son attention directe, et le singulier par une certaine réflexion et par un retour sur les images dont elle avait abstrait les formes intelligibles » (2). De cette unité de l'acte de connaissance, tel que l'aristotélisme l'entend, ressort donc seulement la plénitude de la connaissance d'un *même* objet. Celui-ci devient de mieux en mieux connu, selon qu'il se présente graduellement au regard des facultés de plus en plus pénétrantes. Les facultés qui se secourent pour cet office, émanent d'ailleurs d'un seul sujet connaissant.

Conclusion de cette étude sur la représentation sensible, selon Kant : Soutenant qu'il faut une collaboration solidaire

(1) Aristote commenté par S. Thomas, *Post. anal.*, lect. 20.
(2) Aristote commenté par S. Thomas, *De anima*, III, 8.

de la spontanéité et de la réceptivité pour donner à une connaissance son caractère représentatif, Kant s'est enlevé le moyen de dire avec certitude : je suis *passif* dans l'acte de sensation.

Cette conclusion sera d'autant plus évidente que la représentation sensible, lorsque Kant en fait état pour prouver l'existence des choses extérieures, est considérée spécialement comme la détermination d'un instant temporel. C'est un moment dans cette chaîne indéfinie, qui fait proprement la succession temporelle. Qu'il s'agisse de couleurs, de sons, ou d'odeurs, une chose importe ici : la sensation me fait prendre conscience de moi, parce qu'elle détermine un instant de ma vie. Et si un instant détermine une chose qui passe, cependant, par une antinomie singulière qui est le problème même du temps, il sous-entend une chose qui ne passe pas, qui dure, qui persiste. Ultérieurement Kant en déduit que ce quelque chose de persistant est la réalité.

Mais le temps lui-même n'est-il pas une forme subjective de l'intuition ? (1) N'est-ce pas par l'application de cette forme à la matière de la sensation, que nous obtenons enfin une sensation complète ? Sans doute, d'autres philosophes encore soutiennent que le temps obtient son caractère formel sous le regard de l'intelligence (2). Mais à leur sens, ce regard ne *crée* pas la série temporelle elle-même,

(1) Kant n'en fait pas explicitement une forme *a priori* de l'*intelligence*, comme nous avons semblé l'annoncer. Mais il n'importe à notre raisonnement : il suffit que ce soit une forme *a priori*. Kant ne pourrait d ailleurs soutenir qu'elle ne soit pas intellectuelle.

(2) « Tempus non habet esse extra animam nisi secundum suum indivisibile » (S. Thomas commentant Aristote, *Phys.*, IV, 20). « Signanter dicit philosophus quod tempus, non existente anima, est utcumque ens » (Id., *ibid.*, l. 23) ; cité par D. Nys, *La notion de temps*, pp. 49 et 51. Nous renvoyons à cette très substantielle étude.

ou l'ordre de succession dans cette série. Pour Kant, au contraire, le temps « est une simple manière d'être subjective qui affecte notre sens intime ; il le rend capable de percevoir les actes de notre sensibilité interne, comme des événements dans le temps, c'est-à-dire comme reliés entre eux par des relations temporelles. Grâce à cette disposition, le sens intime introduit nécessairement l'ordre temporel dans les représentations sensibles qui tombent sous son regard, et indirectement dans les objets que représentent nos connaissances » (1).

Il a longuement étudié la question du temps et y consacre tout un chapitre de son *Esthétique* (2). Or qu'y dit-il encore ? « La notion présupposée du temps conditionne *a priori* toutes les perceptions... C'est en elle seule qu'est possible toute l'actualité des représentations (3)... Le concept de changement n'est possible que par et dans la notion présupposée de temps. Si cette notion n'était pas une intuition *a priori*, aucun concept ne pourrait nous faire concevoir la possibilité d'un changement (4). Le temps ne tient pas aux choses comme détermination objective,... mais il n'est que la condition subjective, moyennant laquelle, et moyennant laquelle *seule*, l'intuition peut avoir lieu en nous... Le temps n'est donc que la forme du sens intime, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état interne. Le temps n'est donc pas une détermination des représentations externes,... il détermine le rapport des représentations dans notre état interne (5)... Puisque toutes

(1) Cfr. D. Nys, *op. cit.*, p. 173.
(2) *Von der Zeit* dans la *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 46-73.
(3) *Ibid.*, p. 46.
(4) *Ibid.*, p. 48.
(5) Comment donc peut-il renverser cette proposition dans sa réfutation de l'idéalisme ?

les représentations, qu'elles aient, ou non, pour objet des choses extérieures, sont toutefois en elles-mêmes des actualisations de nos facultés cognitives et appartiennent à nos dispositions internes,... le temps est une condition *a priori* de toute représentation en général. Il est la condition *immédiate* des représentations internes et partant *médiate* des représentations externes » (1).

Bref, pour Kant, « le temps n'est qu'une condition subjective de notre intuition humaine, qui est toujours sensible et qui se produit pour autant que nous sommes affectés par des objets (2). En lui-même, *en dehors du sujet*, qu'est-il ? **Rien** » (3).

De ce résumé de la théorie kantienne du temps, ressort donc renforcé le reproche que nous faisions : l'intrusion du *moi*, qui vient brouiller le témoignage des affections que nous éprouvons, empêche Kant de conclure à leur passivité. Par le concours que le sujet prête aux représentations subies, il gâte le secours qu'il pourrait en attendre pour la découverte de la vérité et la reconnaissance de la réalité extérieure.

*
* *

Nous négligeons la critique ultérieure que Kant pourrait s'attirer pour avoir expliqué l'ordre temporel par l'application de la catégorie de causalité (4). Elle ferait double

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 49 et 50. Même remarque qu'à la note précédente.

(2) L'objet affectant n'est donc ici que l'affection même.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 51.

(4) Id., *ibid.*, pp. 232 et suiv., *Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Causalität.* Cette critique confirmerait notre conclusion. D'ailleurs Kant aurait du mal à expliquer l'action d'une forme *a priori* de l'*entendement*, pour l'élaboration d'une forme de la *sensibilité*,

emploi avec les observations que nous devons déjà opposer à Kant, du fait qu'il a directement invoqué le principe de causalité dans sa démonstration de l'existence du monde extérieur.

De quel droit, en effet, l'a-t-il invoqué? Nous pouvons y faire appel, oui! Mais lui, ne l'a-t-il pas ruiné d'avance? N'a-t-il pas brisé en ses mains, ce puissant moyen de l'explication des choses, internes ou externes ?

Car le principe de causalité est bien, pour Kant, un principe synthétique *a priori*, valable seulement comme condition subjective de l'intelligence des choses, comme lien qui opère en nous, sous le nom d'*expérience*, le faisceau des mille impressions passagères ; à peu près comme la force centripète de la nébuleuse finit par la réduire à l'état de planète consistante. C'est donc un principe qui n'a point de valeur objective et ne peut, en rien, nous révéler l'ordre immanent de la réalité extérieure. Nous n'insisterons pas sur cette critique : son examen plus complet rentrant dans le chapitre que nous consacrerons à la *science selon Kant*. Nous devons cependant dès à présent appuyer notre interprétation de quelques preuves :

« La valeur objective des catégories, ou des concepts *a priori*, dit Kant, repose sur ceci : par elles seulement l'expérience se trouve rendue possible, dépendamment de la forme de la pensée » (1). Ou : les principes, qui ne sont que l'application des catégories aux données de l'expérience dans le jugement, je les appelle « vrais » dans un sens qui m'est spécial, selon qu'ils s'accordent avec les exigences et par conséquent avec les lois de l'esprit. Car « si la vérité de la connaissance se définit par sa conformité avec son objet, il ne

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 126.

peut s'agir ici que des *conditions formelles* de la vérité empirique » (1). Plus explicitement encore : « Les lois subjectives qui seules rendent possible une connaissance expérimentale des choses, s'appliquent aux choses considérées comme objets d'une expérience possible, mais non certes aux choses-en-soi, dont il ne peut aucunement être question. » Bien plus, Kant applique cette thèse au principe même qui nous occupe ici, le principe de causalité : « Dire : *ce dont l'expérience m'apprend la production, doit avoir sa cause*, est tout l'équivalent de cette autre proposition : *un jugement aperceptif ne peut jamais valoir comme expérience sans cette loi*: *un phénomène doit toujours se rapporter à quelque antécédent, qu'il suit d'une façon régulière* » (2).

Ce n'est point le seul passage où Kant affirme si nettement que le principe de causalité n'a point de portée au delà du domaine de l'expérience, au delà de la systématisation interne et subjective des impressions ; et que, dans ce domaine, il a pour seule fonction d'être principe régulateur, *regulatives Princip.* « Le critérium de la nécessité, dit-il, gît précisément dans cette loi de l'expérience possible : tout ce qui se produit se trouve déterminé *a priori* dans une représentation, comme dépendant de sa cause. Cette loi, appliquée aux choses existantes, est sans portée en dehors de l'expérience possible. Et là-même ce critérium ne vaut pas en faveur de l'existence des choses comme substances, puisque les substances ne peuvent être considérées comme

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 236 ; cfr. id., *ibid.*, pp. 196-197 : « L'expérience, comme connaissance *a priori*, est douée de vérité (conformité avec l'objet) en ce qu'elle contient ce que requiert en général l'unité synthétique de l'expérience même. »

(2) Id., *Prolegomena*, § 17.

opérations empiriques, ou comme susceptibles de se produire et de surgir » (1). Du moment qu'on abandonne le champ de l'empirisme, on ne saisit qu'une pure apparence, *lauter Schein* (2). Enfin, dans le chapitre où Kant traite « ex professo » *des postulats de la pensée empirique en général* (3), il met en vedette, pour les expliquer longuement ensuite, entre autres les deux principes suivants :

« Ce qui est dépendant des conditions matérielles de l'expérience, est actuel. »

« Ce qui dépend déterminément de l'actuel en vertu de conditions générales, est nécessaire. »

Toute la nécessité du principe de causalité revient donc à ce que nous ne puissions nous empêcher d'y croire ; il est condition nécessaire de la systématisation de l'expérience. Ce principe vaut-il en soi, ou pour les choses-en-soi ? Le prétendre c'est se payer d'illusion, se leurrer, et, selon le propre mot de Kant, saisir la vaine ombre de la pure apparence : menace constante à l'égard de ceux qui ne peuvent exercer la tempérance intellectuelle, et se résoudre, de façon voulue et systématique, à ignorer l'envers même de la représentation. Mais alors pourquoi Kant fait-il appel au principe de causalité, et veut-il, des faits de conscience, passer à des objets extérieurs existants, qui en seraient la raison explicative ?

* * *

Aussi le réalisme kantien, tel qu'il est dans la pensée de Kant, n'est le nôtre, ni en droit, ni en fait : c'est un réalisme subjectiviste. Ou plutôt : *provisoirement* subjec-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 280.

(2) Id., *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

(3) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 265-274 : *Die Postulate des empirisches Denkens überhaupt.*

tiviste. La croyance à la réalité extérieure est un élément nécessaire de la conscience. Ce n'est pas une nécessité logique telle que l'entend le dogmatisme, c'est-à-dire une conclusion sûre, valablement déduite de prémisses sûres ; mais c'est une pièce essentielle à la cohésion de la connaissance.

Comment, sans cette interprétation, expliquer des passages comme le suivant : « La raison fixe des bornes à la sensibilité, sans cependant élargir son propre champ d'action... Quand la raison avertit la sensibilité de ne point prétendre à saisir les choses-en-soi, mais à s'en tenir aux représentations, elle pense sans doute à quelque objet-en-soi ; mais seulement comme objet transcendantal. Cet objet est conçu comme cause de la représentation ; partant, il n'est pas lui-même une représentation. Il n'est pas conçu comme grand, ni comme réel, ni comme substance, etc... puisque tous ces concepts exigent toujours quelque forme sensible dans laquelle ils déterminent un objet de connaissance (1). *On doit par conséquent absolument ignorer s'il est saisi comme étant en nous ou hors de nous, s'il peut survivre à la suppression de la sensibilité ou s'il doit être supprimé avec elle* » (2).

C'est à cause de ces contradictions, que les interprètes de Kant se sont partagés, non seulement en deux camps selon qu'ils le tenaient pour idéaliste ou dogmatiste, mais en plusieurs camps, selon l'interprétation qu'ils donnaient à ses arguments (3). De nos jours encore le débat n'est pas clos.

(1) Kant fait allusion à sa doctrine des catégories, et à la nécessité qu'il y a pour la matière et la forme de la connaissance, d'être fécondées l'une par l'autre.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 344.

(3) Le premier qui ait accusé Kant de contradiction, c'est Jacobi. Il soutenait que l'existence des choses n'est pas démontrable mais fait l'objet d'un instinct intellectuel. Cfr. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787).

Schopenhauer s'est attaché à démontrer que la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft* ne contient pas le vrai kantisme, spécialement à cause de la *Widerlegung des Idealismus* qui y est ajoutée. Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818), t. II, annexe : *Kritik der kantischen Philosophie* (pp. 515 et 516 de la 6me édit., Leipzig, 1887).

Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, III, *Immanuel Kant*, erster Theil (pp. 562-576 de la 3me édit., Heidelberg, 1889) combat cette opinion de Schopenhauer, mais soutient cependant que les deux éditions se contredisent, à les prendre chacune au pied de la lettre. Il faut les modifier l'une par l'autre dans le sens d'un idéalisme transcendantal qui se trouve exprimé dans toutes deux. Cfr. Vaihinger, *Commentar* etc., II, p. 499.

La solution, nous l'avons déjà indiquée, en appelant le réalisme kantien un réalisme provisoirement subjectiviste. Elle se trouve, croyons-nous, en cette théorie de Kant : Il faut distinguer la causalité *sensible et phénoménale*, de la causalité *intelligible et nouménale* : « La chose, qui dans le monde sensible ne peut se présenter que comme apparence, a cependant en elle-même une certaine puissance, qui n'est pas objet de l'intuition sensible, et par laquelle elle peut, malgré tout, être cause des apparences. Il se fait ainsi qu'on peut traiter de la causalité de cet être à deux points de vue différents : le considérant comme *intelligible*, et dans son action de chose-en-soi ; le considérant comme *sensible*, et dans ses opérations de phénomène dans le monde des sens » (1).

Si donc, pour conclure, l'on nous demandait de résumer l'opinion de Kant, au sujet de l'existence du monde sensible, nous dirions en son nom :

Dans l'ordre expérimental et scientifique, l'opinion qu'il existe des choses est une conclusion aussi nécessaire que l'expérience même. Le sens de la preuve du réalisme basée

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 566 et suiv. — Cfr. Noël, *La conscience du libre arbitre.* Louvain, 1899, p. 20.

sur le témoignage de la conscience est donc le suivant : Me sentant affecté, je dois me considérer comme soumis à l'influence d'une chose affectante, « das afficierend Gegenstand ».

Jusqu'alors la réalité est pour l'entendement un *postulat*.

Passant à l'ordre métaphysique, l'ordre des objets intelligibles, je *conçois* la causalité nouménale. L'existence des choses, de postulat qu'elle était, devient pour la raison spéculative une *hypothèse*, sous le nom d'*idée cosmologique*.

Passant enfin à l'ordre moral, où procède la raison pratique, l'hypothèse devient une *thèse*.

Aussi conçoit-on que Kant ait pu, de bonne foi, se défendre du reproche d'idéalisme, et sincèrement proclamer « qu'il ne lui est jamais venu à l'esprit de mettre en doute l'existence des choses » (1).

L'examen complet de cette nouvelle tentative rentre dans l'étude que nous ferons de la *métaphysique selon Kant*. Celle-ci a précisément pour objet l'étude de cet « intelligible » qui, par delà l'entendement, relève de la raison. Il se distribue entre les trois Idées suprêmes, pour dominer, réduire à l'unité, et expliquer toutes les formes et catégories subordonnées. Qu'il nous suffise pour le moment de signaler rapidement quelques chefs d'objection :

(1) « Voici comment on résout la vieille question : De quel droit Kant désigne-t-il les choses-en-soi comme causes de la sensation, alors que, explicitement, la catégorie de la causalité s'applique aux seules perceptions sensibles et non pas aux choses-en-soi ? En fait... les choses arrivent à la conscience d'une façon particulière que nous désignons du nom de passivité ou de réceptivité, par opposition à la nuance que revêt la pensée : celle-ci fait naître le sentiment de quelque chose de créateur et de spontané... L'application de la catégorie de causalité ne fait donc pas du tout connaître la chose, telle qu'elle est en elle-même, elle lui donne un nom à ce qu'elle est pour nous, c'est-à-dire en nous. » G. Simmel, *Kant*, p. 61. Leipzig, 1905.

1° Il y a là *affirmation arbitraire :* Y a-t-il quelque chose qui ait deux faces : l'une qui serait la représentation, et l'autre qui serait l'être-en-soi ; l'une connue, l'autre conçue ? Kant se dispense de justifier l'existence des choses par le principe de causalité, et *suppose* la chose. Il se donne le droit de proclamer, non la caducité, mais l'insuffisance de ses théories provisoires sur la valeur du principe de causalité, renvoyant à l'étude de la métaphysique quiconque cherche un complément de lumière.

2° En toute hypothèse : que la chose existe en fait, ou que le principe de causalité présente vraiment et véridiquement un caractère universel, Kant est *inconséquent*. Les propositions les plus formelles et les plus explicites de sa *Kritik* affirment qu'on ne possède de science que dans les limites de l'expérience. Elles ne prouvent pas sans doute positivement qu'on n'en pourrait sortir. Mais au moins, si l'on en sort, le fît-on légitimement, on entre dans un domaine intellectuel *d'un tout autre ordre*, dominé par d'autres principes. L'on n'y entre qu'avec une autre attitude intellectuelle, l'on n'y opère qu'avec d'autres méthodes. Il y a donc inconséquence à *mêler les deux ordres*, à invoquer dans l'ordre de la science, propre à l'entendement (*Verstand*), les conclusions acquises par la raison (*Vernunft*).

Kant a cru pouvoir répondre à ce reproche, et mettre sa thèse à l'abri de toute atteinte en la réduisant au minimum, en y renfermant la seule existence, et conjointement, l'incognoscibilité des choses. Il a cru incontestable la proposition : *il existe quelque chose*, pourvu qu'on ajoutât : *tout ce que nous en connaissons, c'est qu'elle existe, puisqu'elle nous affecte* (1).

(1) « Il nous est donné des choses, comme objets sensibles, existant hors de nous ; mais nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être en

Une thèse est évidemment d'autant plus sûre qu'elle est plus simple. Mais elle peut l'être trop. Aussi croyons-nous que Kant a ébranlé sa thèse réaliste en l'atténuant par sa théorie agnostique de la science. Comment en effet savoir que les choses sont, si nous ne connaissons rien de ce qu'elles sont ? Il nous faudrait pouvoir saisir la réalité comme telle, sans la joindre au concept de quelque essence !

La théorie de la science, telle que Kant l'entend, ébranle donc non seulement la valeur objective de la science, mais même son réalisme, si restreint soit-il.

Passons à l'examen de cette théorie.

elles-mêmes, nous n'en connaissons que les représentations. » Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung II.

CHAPITRE V.

La science selon Kant.

On appelle *science*, au sens courant du mot, un système de propositions vraies, explicatif d'un ordre de choses.

L'une ou l'autre vérité isolée ne constitue pas une science. Une somme de vérités plus ou moins nombreuses ne la constitue pas davantage, tant que ces vérités sont disparates et rattachées à des ordres d'idées différents. La science exige donc, outre une certaine richesse de connaissances, surtout de la cohésion entre elles, de l'unité qui en fasse un système. La science ne peut d'ailleurs être un système que si elle est une explication. A ce titre, elle satisfait, autant que possible, toute notre curiosité intellectuelle à l'endroit d'un objet donné : elle en dévoile le pourquoi immédiat, le pourquoi ultérieur, le pourquoi ultime. Dans ce but, elle doit subdiviser les questions et procéder par étapes, avancer des arguments variés, faire concourir de nombreuses connaissances de principes ou de faits, enfin agencer par un lien logique l'ensemble de ses propositions, jusqu'à ce qu'elle ait mis à nu tout ce qu'est une chose, tout ce dont elle dépend, tout ce qui dépend d'elle.

Si la science est un système explicatif d'un ordre de

choses donné, les propositions scientifiques doivent répondre à une triple condition : la vérité — c'est évident —, l'universalité et la nécessité.

Les jugements scientifiques sont nécessaires : ils affirment et montrent que la propriété attribuée à telle chose doit lui appartenir, au moins dans des conditions données. Par exemple : constater que le pain nourrit, n'est pas faire œuvre scientifique. Mais faire voir par la chimie et par la physiologie que le pain, constitué de tels éléments, nourrit nécessairement l'homme sain, voilà ce qui relève de la science.

Dire des jugements scientifiques qu'ils sont universels, c'est moins désigner une perfection de ces jugements, que déterminer à quelle condition ils pourront être nécessaires. Ainsi nous ne pourrions dire avec assurance : tel pain doit nourrir tel homme, qu'après avoir pu dire : *le* pain nourrit *l'*homme. C'est, à tout prendre, une imperfection pour la science, de ne pas connaître l'individuel ; mais l'universalité des propositions scientifiques est, dans l'état actuel de la connaissance humaine, la condition de leur perfection propre, à savoir de leur nécessité.

La science, faite des propositions nécessaires et universelles, est donc bien une explication systématisée qui rend raison d'un ordre de choses, et nous montre la nécessité des jugements universels que nous formulons au sujet de ce qui est.

*
* *

Il semble que la notion primordiale de science soit, pour Kant, tirée de son caractère de *certitude*. « Le mot *science* (Wissenschaft) dérive, dit-il, du verbe *savoir* (wissen). » Or il apparente étymologiquement ce verbe *savoir* avec les

mots *certain* (gewiss) et *prouver* (beweisen) (1). De fait, le savoir, comme tel, se distingue avant tout de ce qui est opinion, conjecture, supposition. Kant est même explicite sur ce point. Il distingue trois états intellectuels, et établit, dans l'assentiment qu'on peut donner à un jugement, trois degrés différents. Ils sont déterminés selon que l'assentiment, qui a valeur subjective, participe plus ou moins de la conviction qui a, en outre, valeur objective. Ces trois attitudes intellectuelles sont rendues par les mots *opiner*, *croire* et *savoir*.

Opiner, c'est avoir un assentiment qui n'est pas satisfaisant au point de vue subjectif, et ne peut valoir au point de vue objectif. Si un assentiment suffit au point de vue subjectif, mais est en même temps tenu pour insuffisant au point de vue objectif, il s'appelle *croyance*. Savoir, enfin, c'est posséder un assentiment valable aux deux points de vue. La conviction ou adhésion qui suffit en tant que subjective vaut pour celui seul qui la tient. La certitude et partant le savoir exige, en plus, de la valeur objective; elle s'impose à tout homme (2).

(1) « Vom Wissen kommt Wissenschaft her »... « Was ich bloss meine, das halte ich nur für problematisch, was ich glaube für assertorisch... ; was ich endlich weiss für apodiktisch Gewiss »... « Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewissheit einer Erkenntniss beruht »... Kant, *Logik*, Einleitung, IX.

(2) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 850, et *Logik*, Einleitung, IX. Il est facile de reconnaître dans ces notions leur correspondance avec la définition kantienne du vrai. L'assentiment « subjectif », c'est l'assentiment accidentel. L'assentiment « objectif » c'est l'assentiment nécessaire. A preuve la définition kantienne de la logique : « science de l'usage normal de la raison et de l'intelligence en général. L'usage *subjectif*, c'est celui qui se produit d'après des principes empiriques (psychologiques) déterminant comment l'intelligence *pense en fait* ; l'usage *objectif*, c'est celui qui est conforme à des principes *a priori* déterminant comment *elle doit penser*. C'est de ce dernier que s'occupe la Logique. » Kant, *Logik*, Einleitung, I.

Kant ne s'écarte donc ni du bon sens, ni de la philosophie dogmatique pour mettre dans la certitude la condition première et élémentaire de la science.

*
* *

Il ne s'en écarte pas davantage quand il considère que la science est non seulement une somme, mais encore un *système* de vérités.

« La science, écrit-il, constitue un tout de la connaissance, parce qu'elle est un système et non un simple agrégat. Elle exige donc une connaissance systématique, c'est-à-dire élaborée d'après des lois déterminées » (1). Ailleurs encore : « La science s'oppose à la connaissance vulgaire qui n'est qu'un simple agrégat » (2). « La systématisation est exigée pour constituer formellement la science » (3). La pensée de Kant ne peut donc être douteuse.

*
* *

Nous l'avons dit plus haut : la science est un système parce qu'elle est une explication ; et elle est une explication si les propositions qui la constituent sont universelles et nécessaires. Ici encore, loin de s'écarter, sur ce point, du dogmatisme aristotélicien, Kant insiste sur le caractère de nécessité de la science. Sa philosophie tout entière est inintelligible pour qui perd de vue qu'elle converge, par toutes ses parties, vers un double but. Il lui faut rendre compte de la nécessité de la science, alors que le fait perçu est contingent : rien tout au moins n'en révèle qu'il doive

(1) Kant, *Logik*, Einleitung, IX.
(2) Id., *ibid.*, § 95.
(3) Id., *Prolegomena*, § 23 : ... das systematische, was zur Form einer Wissenschaft erfordert wird.

être ou pourquoi il doit être. Il lui faut aussi expliquer l'universalité de la science, alors que le fait est toujours perçu isolément : d'ailleurs il y a une différence essentielle entre une collection de faits et l'universalité indéfinie des faits du même ordre. Cette nécessité de la science, Kant croit pouvoir l'expliquer par sa fameuse théorie des jugements synthétiques *a priori*. L'esprit, dit-il, possède d'avance, par devers soi, des formes de pensée ; la connaissance n'est possible que si l'impression subie va se présenter au regard de la conscience en mettant en éveil telle de ces formes ; nous avons en nous un concept abstrait au travers duquel il est nécessaire de voir la chose concrète : c'est ainsi que nous la voyons revêtue de nécessité, et que la connaissance elle-même devient nécessaire (1).

Kant, par exemple, se demande comment on peut concilier la proposition : la science est nécessaire, avec cette autre : l'expérience, comme connaissance *a posteriori*, ne comporte que des jugements purement accidentels ? A quoi

(1) Kant a si clairement exposé son opinion à ce sujet, qu'on ne nous reprochera pas de rapporter ici ce résumé authentique :

« En somme, voici ce que j'ai dit jusqu'ici : L'affaire des sens, c'est de voir par intuition ; celle de l'intelligence, de penser. Penser, c'est réunir des représentations en un acte de conscience unique. Cette unification se produit de deux façons : d'une façon purement relative au sujet, en ce cas, elle est accidentelle et subjective ; ou bien d'une façon absolue, elle est alors nécessaire et objective. L'unification des représentations dans un seul acte de conscience, c'est le jugement. Ainsi penser revient à juger, c'est-à-dire à rapporter en général des représentations à des jugements. Il s'ensuit que les jugements peuvent être purement subjectifs, quand les représentations sont rapportées au sujet seulement, et unifiées en lui ; ou qu'ils sont objectifs, quand elles se trouvent unifiées dans un acte conscient, d'une façon générale et partant nécessaire. Les facteurs logiques de tous les jugements, ce sont autant de modes possibles de réaliser cette unification. Si on les considère comme concepts, ce sont les concepts de l'unification *nécessaire* (*) de ces repré-

(*) C'est Kant qui souligne.

il répond : un jugement ne devient pas nécessaire pour avoir affirmé la fréquence, ou même la perpétuité d'une simple coïncidence, par exemple l'échauffement d'une pierre *chaque fois* que le soleil y donne. Il le devient pour avoir affirmé une nécessité reliant l'un à l'autre deux phénomènes coïncidents, par exemple que le soleil *doit* échauffer la pierre. Or cela ne ressort pas de l'expérience même, c'est-à-dire de la perception subie. Il faut que nous ayons *a priori* l'idée de *cause* afin de pouvoir, selon cette idée, interpréter une perception et en faire un jugement d'expérience. Kant revient encore sur la même pensée : « Le lecteur, engagé par une longue habitude à tenir l'expérience pour un ensemble purement empirique des perceptions, peut ne pas tenir compte que l'expérience porte beaucoup plus loin : elle donne notamment une valeur générale aux jugements empiriques ; mais, à cet effet, elle exige une unification intellectuelle pure, qui soit présumée *a priori*. Or je recommande de porter une attention spéciale à cette distinction de l'expérience d'avec un simple agrégat de perceptions » (1).

La pensée maîtresse qui se dégage de ces textes et de bien d'autres est certes la suivante : Il n'y a de science,

sentations dans un acte de conscience, et partant les principes des jugements doués de valeur objective.

Cette unification dans un seul acte de conscience est ou bien analytique, par le moyen de l'identité ; ou bien synthétique, par la juxtaposition et la compénétration de représentations diverses. L'expérience consiste dans la connexion synthétique des représentations en un acte de conscience, pour autant que cette connexion est nécessaire. Partant, j'appelle *concepts purs de l'intelligence*, ceux dans l'extension desquels les susdites représentations doivent être rangées d'avance, avant de pouvoir servir à un jugement d'expérience, qui nous propose cette unité synthétique comme nécessaire et douée de valeur générale » (*).

(1) Kant, *Prolegomena*, § 26.

(*) Kant, *Prolegomena*, § 22 (en entier).

il n'y a d'expérience, que là où il y a des propositions nécessaires et partant universelles. Or la nécessité et l'universalité de ces propositions ne peuvent tenir à l'impression subie, à la sensation éprouvée, à la modification passagère et concrète qui affecte le sujet connaissant. A quoi peuvent-elles tenir donc ? sinon à quelque façon de concevoir, à quelque disposition personnelle qui force le sujet à se représenter l'objet selon une certaine formalité, nécessaire puisqu'elle est *a priori*, et générale par là même. Cette formalité, c'est le concept (1).

La théorie épistémologique de Kant pivote ainsi autour de la notion de concept *a priori*, et des catégories qui nous en donnent le dénombrement le plus général.

*
* *

Qu'est-ce que Kant entend par les catégories ?

Les catégories sont un classement, sous un certain nombre de rubriques très générales, des divers concepts purs qui permettent de faire un jugement, une fois que l'on possède déjà une intuition (2).

Ce que Kant appelle la valeur objective des catégories

(1) « Le jugement d'expérience, dit Kant, doit ajouter à la perception sensible un élément qui détermine le jugement synthétique à être nécessaire et partant universellement valable ; cet élément, c'est un concept dans lequel nous est représentée l'intuition, et qui nous détermine à juger selon telle forme de jugement plutôt que selon telle autre » (*). Et ailleurs : « Les concepts qui nous fournissent le fondement objectif de la possibilité de l'expérience, sont necessaires pour cela même. » Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 126.

(2) Soit, en termes kantiens : « Les catégories sont les concepts de quelque objet général, tel que l'intuition sensible, qui en est déjà un aspect, est déterminée dans l'esprit comme élément d'un jugement ». Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 128.

(*) Kant, *Prolegomena*, § 21.

tient uniquement à ce que, seules, elles renferment les conditions de forme qui rendent possible le jugement objectif (1), à ce qu'elles permettent l'unification des données de l'intuition en un système aussi nécessaire que l'unité même de la conscience, et, en dernière analyse, que l'unité même de l'acte d'intuition (2).

Comment établir la classification des concepts en catégories ?

Kant, parlant des concepts, avait dit qu'ils permettent de formuler un jugement dépendamment de l'une ou l'autre fonction logique de la faculté de juger. Cette idée le guidera dans le tableau des catégories. Il faudra, par conséquent, relever les modalités possibles du jugement en tant qu'il permet l'unification des données de la perception, et construire une table des concepts parallèle à celle de ces modalités (3).

C'est dans l'entendement que, pour la première fois, est réduite à l'unité la diversité des intuitions ; ce par le moyen des jugements, et ultérieurement des concepts. Or ces jugements sont de diverses formes ou espèces par rapport à cette fonction unifiante. Autant il y aura de manières de ramener le divers à l'unité, autant il y aura de concepts suprêmes de l'entendement, le concept reposant sur la fonction d'unité que le jugement remplit. C'est ainsi qu'en dénombrant les formes du jugement, nous en trouvons douze, et partant douze catégories kantiennes.

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 126.

(2) « Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur notwendigen Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie. » Id., *ibid.*, p. 144. Cfr. De Lantsheere, *Le bien au point de vue ontologique et moral*, p. 46.

(3) Kant, *Prolegomena*, § 20.

Redonnons pour mémoire le tableau qui les contient (1), et qui a déjà donné lieu à tant d'études :

	Table logique des jugements	Table des concepts transcendantaux
1° Selon la quantité	Généraux Particuliers Singuliers	*a)* Unité *b)* Pluralité *c)* Totalité
2° Selon la relation	Catégoriques Hypothétiques Disjonctifs	*a)* Substance *b)* Causalité *c)* Action mutuelle
3° Selon la qualité	Affirmatifs Négatifs Indéterminés (quand le prédicat est négatif).	*a)* Réalité *b)* Négation *c)* Limitation
4° Selon la modalité	Problématiques Assertoriques Apodictiques	*a)* Possibilité — Impossibilité *b)* Existence — Non-existence *c)* Nécessité — Contingence.

Nous ne rééditerons pas ce qui a été dit à propos de ce tableau. Nous nous contenterons de présenter les remarques qui peuvent servir à notre sujet.

*
* *

1° Le point de vue auquel s'est mis Kant, en faisant ce partage, est tout différent de celui qui a inspiré Aristote dans ses non moins célèbres catégories. Kant dit lui-même que leur toute première intention fut commune, mais que les deux œuvres sont loin d'être concordantes (2). Aristote

(1) Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 95. On y trouve la table logique des jugements. A la page 106, est donnée la table transcendantale des concepts. Kant dit lui-même, à propos de ce dénombrement : « Quant à la propriété de l'esprit de n'arriver à l'unité *a priori* de la perception que par le moyen de catégories, et de catégories de cette espèce et en tel nombre, on ne peut pas l'expliquer davantage qu'on ne peut dire pourquoi nous fonctionnons de telle sorte plutôt que de telle autre en fait de jugements » (p. 146). Voir encore *Prolegomena*, § 21.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 105.

et Kant en effet ont de commun originairement *(uranfänglich)* ceci : ils ont voulu dresser la table la plus générale de tous les jugements possibles. Aristote, à cet effet, établit le relevé des divers genres supérieurs, sous lesquels on peut ranger tous les prédicats attribuables à un sujet, partant tous les sujets eux-mêmes. Celui-ci est toujours, en dernière analyse, un être individuel, non prédicable (1) ; mais il peut être connu dans *ce qu'il est* au moyen du prédicat qu'on juge lui convenir: dans le jugement, on rattache le prédicat au sujet précisément par le verbe *être*. Le sujet donc, qui n'est ni abstrait ni prédicable, peut ainsi être rangé sous l'extension d'un prédicat abstrait ou de plusieurs, selon qu'on fait à son endroit un ou plusieurs jugements. Relever *tous* les prédicats attribuables à un sujet serait dresser d'avance la nomenclature de tout ce qui peut être affirmé d'un objet donné, et partant le tableau de tous les objets eux-mêmes. Ce serait préparer à ceux qui doivent jamais juger les cadres complets de leurs jugements: œuvre évidemment impossible et oiseuse. Mais ce qu'Aristote a cru pouvoir tenter au moins, c'est de relever les dix genres *suprêmes* de toutes les notions universelles, divisant l'*être* en deux genres tout d'abord, substance et accident, et ce dernier ensuite en neuf autres. Ces catégories sont donc le tableau de tous les êtres ou de toutes les notions essentielles, obtenu par la classification des prédicats les plus généraux. Elles constituent le tableau primordial de tous les jugements possibles considérés dans leur contenu objectif.

Il y a donc à la fois quelque chose de logique et de réel dans les catégories d'Aristote : de logique, puisque le mot

(1) Aristote, *Anal. pr.*, I, 27.

prédicat comme tel est un terme logique ; de réel, puisque le prédicat exprime ce qu'est le sujet. Ce mélange de logique et de réel repose sur la *signification* du verbe être et sur sa *fonction* de copule verbale dans le jugement. Si le sujet et le prédicat se conviennent de façon à être reliés par le verbe *être*, c'est que le prédicat, comme le sujet, exprime une réalité. Mais si voir ou prononcer cette convenance c'est connaître, il faut que le sujet et le prédicat n'expriment pas déjà la même notion ; il faut donc qu'il y ait distinction de raison. Le jugement qui relie présuppose une conception qui ait séparé, ou, en termes techniques, une conception abstractive. Les catégories d'Aristote sont, nous le répétons, mi-logiques, mi-ontologiques (1), en tant qu'elles expriment le réel par abstraction, mais non par déformation. Il faudrait se rapporter à la division des prédicats selon les cinq catégorèmes (genre, espèce, différence, propriété, accident) pour trouver un partage qui s'inspire directement du seul point de vue logique.

Pour Kant les catégories sont purement logiques ; leur dénombrement est parallèle au dénombrement des fonctions logiques de l'intelligence qui juge (2). Il voit dans le con-

(1) Cette explication se trouve admirablement condensée dans un court passage de la *Métaphysique*, IV, 7 : Considéré en lui-même, l'être est conçu avec autant de significations qu'en comporte le tableau même des catégories. Autant on s'en propose, autant aussi l'on donne de significations au mot *être*. Si donc certaines catégories signifient l'une ce qu'est une chose [catégorie de la substance], d'autres la quantité, la qualité, la relation, l'agir, le subir, le lieu ou le temps, pour chacune d'elles le mot *être* exprime ce qu'elles signifient elles-mêmes. Par exemple, dire : l'homme guérit, revient à : l'homme est mieux portant; et dire : l'homme marche, coupe, est synonyme de : l'homme est marchant, coupant, et ainsi de suite.

(2) « Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt

cept une *dépendance de notre faculté de juger*. Pour Aristote au contraire, le concept est la condition du jugement; partant, c'est celui-ci qui est une dépendance du concept. A son avis, c'est le pouvoir d'abstraction, ou la faculté de *scinder* mentalement un être unique, qui permet l'opération inverse : l'*unification* des divers êtres sous une seule rubrique. Nous ramenons ainsi, en négligeant les différences, les bœufs et les chevaux sous le concept *animal*.

Kant semble parfois concevoir le procédé tout comme le fait Aristote ; par exemple, quand il explique comment nous formons ce jugement : les corps sont divisibles (1). Toutefois sa pensée réelle est celle-ci : C'est parce qu'il nous faut juger, qu'il nous faut bien avoir des concepts (2).

En somme, la différence qui, sur ce point, sépare Kant d'Aristote, revient à une divergence sur l'éternelle théorie des universaux. Chez Aristote, l'universel est antérieur au jugement; chez Kant, il lui est postérieur.

*
* *

gehen, als er in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab. » Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 105. Cfr. le texte donné plus haut (pp. 117-118, note) : « Les facteurs logiques de tous les jugements... valeur objective ».

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 93.

(2) Et si nous demandons à Kant pourquoi il nous faut juger, et pourquoi, en jugeant, notre esprit travaille ainsi et pas autrement, en telle collaboration avec les sens plutôt qu'en telle autre, nous obtenons pour réponse : parce qu'il en est ainsi : « Wie aber diese eigentümliche Eigenschaft..., möglich sei, läszt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nötig haben ». *Prolegomena*, § 36. C'est-à-dire : Nous ne pouvons saisir notre pensée que dans son fait. Or celui-ci précisément est conditionné par ces règles dont nous chercherions en vain la loi supérieure, sous peine, en prétendant nous dégager de ces règles, de vouloir penser sans contenu de pensée.

2° On le voit sans peine, cette différence quant au principe de dénombrement des concepts, revient, à tout prendre, à une différence plus radicale et plus importante portant sur le fond même de la doctrine.

« Le concept rend le jugement possible. » Voilà une formule kantienne à laquelle Aristote aurait pu souscrire, et bien d'autres avec Kant et Aristote. Dans un sens simpliste en effet elle est presque une tautologie, revenant à dire qu'on ne fait pas un tout sans ses parties. Mais, à pénétrer cette formule, on voit que l'idée de Kant est plutôt la suivante : Si le concept rend possible le jugement et en est, comme tel, une dépendance, c'est que d'une façon générale il appartient à la représentation de rendre l'objet possible. Et ce principe lui-même repose ultérieurement sur cette hypothèse qui traverse toute la philosophie de Kant: des données des sens ne peut résulter une connaissance nécessaire, une connaissance absolument générale. Si donc nous possédons des connaissances universelles, elles tiennent à un élément *a priori*. Or ce que nous connaissons *a priori* ne peut résulter que du sujet connaissant. Car, en tant qu'elle dérive de l'expérience directe, une connaissance ne peut être que synthétique *a posteriori* (1). Telle la théorie kantienne. A-t-elle convaincu d'insuffisance et de caducité, la solution aristotélicienne du problème des universaux ? Sous la plume de Kant, le mot *expérience* n'est-il pas ambigu ? Kant pourrait-il, au nom de son principe, démontrer qu'une connaissance générale, *en matière nécessaire* dirions-nous, ne puisse pas à la fois déborder l'expérience qui y donne lieu, et rester légitimement objective ? Une induction ne peut-elle dépas-

(1) Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, dès la première page ; et *ibid.*, Einleitung, IV.

ser en portée les seules données qui la fondent, sans recourir à l'élément *a priori*, tel que Kant le conçoit ?

*
* *

3° Dans le *dénombrement même des catégories*, il y a lieu de relever une discordance. Les *catégories de la modalité* ne s'inspirent pas du principe même qui régit le tableau entier des catégories. Cette remarque est de la plus haute importance dans la question de la valeur objective de la science kantienne.

Au lieu de déterminer la façon dont une donnée intuitive (matière) est rangée sous une notion intellectuelle (forme), et partant de conditionner la signification d'un objet, les catégories *possibilité*, *existence*, *nécessité* déterminent la portée *réelle* du jugement même : « La modalité des jugements, écrit Kant, est une fonction toute spéciale de ceux-ci. Elle n'ajoute, proprement, rien au contenu même des jugements,... elle concerne seulement la valeur de la copule verbale, dans l'ensemble des fonctions générales de la pensée. Quand l'affirmation ou la négation sont considérées comme possibles ou facultatives, les jugements sont problématiques ; quand elles sont considérées comme effectives, les jugements sont assertoriques ; apodictiques enfin, quand l'affirmation ou la négation sont nécessaires. » Et Kant ajoute en note une remarque, qui ne peut passer inaperçue : «... tout juste, comme si penser était dans le premier cas une fonction de l'intelligence, dans le second, de la faculté de juger, et dans le troisième, de la raison » (1).

Mais, dirons-nous, il ne s'agit ici que de l'intelligence. Kant veut-il donc amorcer déjà ce qu'il se prépare à dire

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 100.

plus tard ? N'y a-t-il pas là une intrusion importune de la chose-en-soi, sollicitant une réponse au problème qu'elle ne peut manquer de soulever, dès qu'il s'agit de connaissance ?

Léon Brunschvicg s'appuie assez longuement sur cette considération (1) : « Les catégories de la modalité soulèvent, dit-il, une question d'un ordre tout particulier. En effet, les catégories ne suffisent pas pour fournir la relation du possible au réel. Le *réel* doit précisément sa réalité à ce qu'il ne laisse pas réduire aux lois de l'entendement ; il ne peut être donné que dans un acte non intellectuel, qui sera une appréhension de l'objet, ou intuition. Les catégories de la modalité ne déterminent donc que la possibilité du réel ou du nécessaire, tout comme celle du possible lui-même ; et c'est pourquoi Kant a dit que les principes de la modalité ne sont pas objectivement synthétiques, et les présente comme les *postulats* de la pensée empirique... Ainsi se pose, à l'intérieur même des catégories de la modalité, la question capitale de la philosophie critique : quel est le rapport de la forme à la matière, du possible au réel ? Or cette question ne comporte pas de solution *a priori* : une solution *a priori* devrait tirer analytiquement le réel du possible. »

*
* *

L'élaboration de la connaissance au moyen des catégories. — On pourrait faire encore, au sujet des catégories kantiennes, bien d'autres remarques. Nous préférons nous en tenir à celles que nous avons cru les plus importantes, et

(1) Dans son livre *La modalité du jugement*, pp. 62-68 (Paris, Alcan, 1897). Il ajoute que Kant aurait dû, partant, se mettre mieux en garde contre le caractère factice et arbitraire de ses catégories (p. 65).

passer à un autre ordre d'idées. Disons quelques mots de la façon dont, selon Kant, s'élabore dans notre esprit la connaissance intellectuelle, qui consiste à ranger les notions de la sensibilité sous des concepts, et à juger par leur moyen.

L'affirmation de l'union intime des sens et de l'intelligence est une proposition profondément vraie. Kant est, parmi les modernes, le seul qui l'ait bien mise en relief. Locke n'avait considéré, dans l'expérience, que son côté matériel. Pour Descartes, la sensation se confondait avec la pensée. Leibniz voyait dans la connaissance, diversement dosée de parties sensibles et intellectuelles, un mode d'agir homogène à lui-même, auquel une harmonie préétablie avec le dehors donnait une signification objective valable. Kant au contraire a bien saisi la différence des deux facultés, sensible et intellectuelle, et en même temps leur union nécessaire. Mais cette union même suppose un procédé d'unification, une élaboration qui en fusionne les éléments.

« Chaque fois que l'on ramène un objet sous l'extension d'un concept — Kant appelle cela « subsumer » — il faut que la représentation du premier et celle du second soient *homogènes*. C'est-à-dire : le concept doit contenir cela même que présente l'objet... Or les concepts purs de l'entendement, et les intuitions empiriques sont absolument disparates... Comment donc peut-on « subsumer » ceux-ci sous ceux-là ? Cette question rend nécessaire une doctrine transcendantale de la faculté de juger, montrant la possibilité de rapporter aux représentations les concepts purs de l'entendement... Il est donc clair qu'il faut un troisième terme, qui soit homogène d'une part avec le concept, et d'autre part avec la représentation intuitive... Cette représentation moyenne doit être pure... et cependant à la fois

intellectuelle et sensible. C'est le *schéma transcendantal* (1).

Qu'est-ce qu'un schème ?

C'est un produit de l'imagination qu'il faut toutefois distinguer d'une image. Le schème d'un concept, c'est la représentation dans laquelle je saisis ce pouvoir général qu'a l'imagination de fournir à un concept son image propre (2) ; c'est le phénomène ou concept sensible d'un objet, mis en accord avec les catégories (3). En termes plus simples encore : le schème est un produit de l'imagination qui n'est pas proprement une image et qui soutient le concept.

Après avoir défini le schème, Kant estime qu'il serait un peu aride et filandreux d'en analyser la nature. Plus haut d'ailleurs il avait renvoyé les curieux aux profondeurs de l'âme humaine. Il croit donc plus à propos de donner quelques exemples de schèmes. Le schème de la quantité, c'est le nombre ; de la substance : la persistance dans le temps ; de la causalité : la succession ; de l'action réciproque : la simultanéité ; de la possibilité : la correspondance de plusieurs représentations synthétisées avec les conditions qui régissent en général les choses temporelles ;

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 176 et 177.
(2) *Loc. cit.*, pp. 179 et 180.
(3) *Loc. cit.*, p. 186. Il peut être intéressant de donner à ce propos le texte même d'une définition du schéma par Kant : « Le schéma d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qu'on ne peut réduire à aucune image, mais qui n'est qu'une synthèse pure, conforme à une règle qui détermine comment il faut unifier au moyen des concepts généraux exprimés par les catégories ; c'est un produit transcendantal de l'imagination, lequel se rapporte d'une façon générale à la détermination du sens interne, et qui est conditionné par la forme de celui-ci (le temps) à l'effet de permettre toutes les représentations, pour autant que ces représentations doivent *a priori* être coordonnées dans un concept selon l'unité de l'aperception ». *Loc. cit.*, p. 181. Y a-t-il trop de sévérité à trouver cette définition un peu lourde, empêtrée, obscure ? Nous préférons le langage des scolastiques.

le schème de l'actualité, c'est l'*exister* dans un temps déterminé ; celui de la nécessité, c'est l'*exister* en tout temps. Les schèmes ne sont donc que des déterminations du temps même, établies *a priori* en vertu de certaines règles. Ils se partagent selon les divers ordres de catégories (quantité, qualité, relation, modalité) et se rapportent à la dimension du temps, au contenu du temps, à l'ordre de succession temporelle, ou à la totalité temporelle. Pourquoi cette intrusion constante du temps ? sinon parce que le temps est la forme *a priori* de toute perception interne. Or tout travail de conscience repose originairement sur cette base ; toute unité de l'acte conscient dépend de l'unité de l'aperception et exige par conséquent la compénétration de la donnée originelle de l'aperception (le temps) dans toutes les représentations ultérieures. « Juger, et par conséquent penser, est-ce autre chose que ramener une connaissance à l'unité objective de l'aperception » (1) ?

Les schèmes sont donc les seules et les vraies conditions qui permettent d'objectiver un concept dans une intuition, ou vice versa une intuition dans un concept. Seuls ils permettent de signifier quelque chose. Les catégories ne peuvent unifier la connaissance et en faire une « expérience » qu'en se basant sur une unité nécessaire *a priori*, tout ce qui apparaît à la conscience devant s'unifier dans une perception originelle. En résumé, le schème est l'élément mitoyen de la connaissance ; il continue l'intuition dans le concept, et réagit sur ce concept par la part de sensible qu'il tient de son origine même, étant né dans le sens interne. C'est

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 141.

ce qui lui permet sa fonction de trait d'union entre la matière et la forme de la connaissance.

*
* *

Le facteur des schèmes, c'est l'*Einbildungskraft*, l'imagination. La raison d'être de sa fonction se trouve dans son pouvoir de présenter un objet à l'intuition, en l'absence de cet objet même. L'imagination a un côté sensible, en même temps qu'apriorique ; elle peut ainsi être l'instrument du travail de l'intelligence sur les sens. Elle a un caractère de spontanéité, en tant qu'elle est productrice et se distingue de la simple imagination reproductrice. Celle-ci, soumise aux simples lois de l'association, peut ressortir à la psychologie, mais non à la philosophie transcendantale (1). A l'imagination donc d'intervenir pour appliquer aux intuitions les représentations du temps et de l'espace qui sont de simples schèmes, mais sans lesquels la connaissance objective serait impossible (2).

Nous eûmes déjà l'occasion de rappeler le principe fondamental de la philosophie kantienne : la connaissance est possible précisément, si la réceptivité concourt avec la spontanéité. Or voici ce que Kant dit de cette spontanéité : « Elle est la base d'une triple synthèse, qui nécessairement se retrouve dans toute connaissance. Il faut d'abord saisir

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 151 et 152.

(2) *Loc. cit.*, p. 195. Kant dit en note à un passage correspondant de la 1re édition (p. 120) : « Aucun psychologue jusqu'à présent n'a songé que l'imagination était un élément constitutif et nécessaire de la perception même ». Mais Kant confond ici l'imagination avec le sens interne, le sens centralisant en une perception unique les renseignements partiels des sens particuliers. Aristote l'appelait le sens commun et s'accordait ainsi avec Kant au moins sur la nécessité d'une faculté unifiante. Quant au rôle qu'Aristote reconnaît dans la connaissance intellectuelle à l'imagination même, nous aurons l'occasion d'y revenir.

dans l'intuition des représentations en tant qu'elles modifient notre état affectif ; il faut les reproduire dans l'imagination, et enfin les reconnaître dans le concept. Ce qui nous amène à trois sources subjectives de connaissance qui rendent possibles l'intelligence elle-même, et, par l'intelligence, toute expérience en tant que produit empirique de celle-ci » (1).

Et plus loin : « Il y a trois sources subjectives de connaissance, d'où découlent la possibilité de l'expérience en général et la reconnaissance des objets : le sens, l'imagination et l'aperception. Chacun de ces facteurs peut être considéré comme empirique, notamment par son application à des représentations données. Tous aussi sont éléments ou fondements *a priori* ; à ce titre ils sont requis pour rendre possible l'usage empirique de la connaissance. Le *sens* propose empiriquement les représentations dans la connaissance perceptive ; l'*imagination* nous les propose dans l'association et dans la reproduction ; l'*aperception* enfin nous donne la conscience empirique que ces représentations reproductrices sont identiques aux représentations mêmes, où elles sont données; elle nous en donne la re-connaissance » (2)...

« Les deux termes extrêmes, sensibilité et intelligence, doivent nécessairement s'accorder par le moyen de cette fonction transcendantale de l'imagination... L'expérience actuelle qui se compose de l'appréhension des représentations, de leur association, et enfin de leur re-connaissance, s'achève dans les concepts derniers et suprêmes qui en

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1re édit., p. 97. Cfr. note chapitre III, p. 52.

(2) *Loc. cit.*, p. 115. Remarquez ce terme : la connaissance intellectuelle est une re-connaissance. A mettre en rapport avec cet adage kantien : l'intelligence ne perçoit pas intuitivement, elle a pour rôle de réfléchir *(Prolegomena*, § 13, Anmerkung II).

rendent possible l'unité formelle. Ces bases de la reconnaissance du multiple, ce sont les catégories » (1).

Nous en avons dit assez, sans doute, pour montrer sommairement comment Kant conçoit l'élaboration par l'âme, au moyen de toutes ses facultés, d'une connaissance universelle et nécessaire. Celle-ci est un composé harmonieux de l'intuition, du schème et du concept ; un effet solidaire des sens, de l'imagination et de l'entendement.

*
* *

Or, si nous dégageons toute cette théorie des considérations secondaires et des explications plus ou moins embarrassées qui les appuient, nous la voyons réduite à être simplement une solution subjectiviste du problème des universaux.

Ce qui est proprement universel, c'est le concept. Évidemment il n'y a point de choses universelles. Partant il n'y a point d'universalité dans la connaissance empruntée directement à la chose individuelle, c'est-à-dire dans l'intuition sensible. Il ne nous fallait d'ailleurs pas attendre Kant pour en être informé. Bien avant lui, Aristote avait combattu le réalisme outré de Platon, et proclamé que l'universel ne se trouve formellement que dans l'intelligence (2). Si le kantisme s'accorde en ce point avec l'aristotélisme, il en diffère aussitôt pour expliquer en quoi la connaissance universelle trouve son fondement dans la

(1) *Loc. cit.*, pp. 124-125.

(2) S. Thomas commentant *Aristote* dit de même : « Necessarium est quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et quo res existit ». *Metaph.* I, lect. 10.

Et ailleurs : « Intellectus est qui facit universalitatem in rebus ». *De ente et essentia*, cap. IV.

réalité. Le débat porte donc sur la formule *fundamentum in re*. Aristote soutient que la chose *est* ce que représente le concept, qu'il y a vraiment dans la chose l'objet présent à l'intelligence. A qui cherche à résoudre l'antinomie exprimée par les mots : chose *individuelle*, connaissance *universelle*, il fournit un terme intermédiaire : connaissance *abstractive*. Celle-ci nous représente en partie la réalité même, en négligeant les notes spécifiques ou individuelles. C'est ce qui nous fait voir, dans le concept, le représentant d'une foule indéterminée d'individus semblables. Il devient, à ce point de vue réflexe, universel. Le jugement d'Aristote est une connaissance : il prononce l'identification réelle de ce qui répond à une première intuition ou perception sensible qui fournit le sujet, avec une seconde intuition, le concept, qui fournit le prédicat : « Juger, disait Hobbes, c'est exprimer sa croyance que le prédicat est le nom de la chose, dont le sujet est un autre nom ; c'est attribuer deux noms à une même chose, le *nom-prédicat* et le *nom-sujet* »(1). C'est bien l'idée d'Aristote (2).

Kant, au contraire, se refuse à résoudre en ce sens le problème des Universaux. Pour lui, le *fundamentum in re* de la connaissance consiste dans l'action de la chose sur la sensibilité et ultérieurement sur l'intelligence. Les catégories servent à faire lire l'expérience, à l'interpréter (3). Est-ce là connaître ? Pénétrant dans l'âme, l'impression venue de la réalité sensible, s'y habille d'un vêtement *qu'elle y trouve*. C'est le concept *a priori*. C'est sous ce costume, dont nul ne pourrait dire s'il n'est pas un déguisement, qu'elle se présente au regard de l'intelligence.

(1) Cité par Max Müller, *Science of thought*, chap. VIII.
(2) Cfr. Aristote, *Perihermeneias*, VI.
(3) Exactement : le typographier, « buchstabieren ».

Celle-ci ne reconnaît donc pas son concept dans ce qu'est la chose ; elle reconnaît son concept dans le revêtement que la sensation lui a emprunté. C'est elle-même d'ailleurs qui nécessairement a habillé l'impression sensible, pour être en état de la voir. *A priori* cependant il y a lieu de présumer qu'entre la sensation et le concept il y a une affinité, qui permet de conclure à une certaine analogie de l'une à l'autre.

Reste encore à savoir comment l'intelligence opère cette compénétration de la sensation et du concept, sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance universelle et nécessaire.

Kant ici encore rend un hommage implicite aux doctrines d'Aristote, quoiqu'il s'en écarte. Sa doctrine du « schématisme de l'entendement » répond à la question : Comment fusionner des matériaux disparates d'une connaissance unique, l'élément intellectuel et l'élément sensible ? Or c'est la même question que résout Aristote par sa doctrine de l'intellect agent. Le point de départ des deux solutions est d'ailleurs commun. L'une et l'autre partent du double principe : la coopération des sens et de l'intelligence dans la formation d'une connaissance intellectuelle ; la nécessité d'un élément mitoyen entre la sensation et le concept. Pour Kant, c'est le schème ; pour Aristote, la *species impressa*. L'un et l'autre philosophe reconnaissent à l'imagination une part dans l'élaboration de cet élément. Pour Kant, cette part est prépondérante et exclusive ; pour Aristote, elle est simplement instrumentale par rapport à l' « intellect agent » (1).

(1) Aristote (*), en effet, distingue deux espèces d'intellects ; l'intellect

(*) Cette théorie se trouve exposée dans le traité *De anima*, spécialement au Livre III.

Dans l'ensemble des doctrines kantistes, rien n'était mieux choisi, comme « schème », que la notion de temps. N'est-elle pas pour Kant le réceptacle de toutes les impressions subjectives ? N'est-elle pas une *intuition*, et non encore un concept ? N'a-t-elle pas toutefois quelque chose de commun avec le concept ? Elle est générale en tant qu'elle est indéfinie, et plus vaste que toute impression particulière. Et, d'autre part, elle diffère d'avec le concept puisque tous les temps particuliers ne sont pas des parties « subjectives » mais des parties intégrantes ?

Ce « schème » de Kant, on le voit aisément, n'a de commun avec la « species impressa » d'Aristote que la fonction d'intermédiaire entre la connaissance sensible et le concept, pour opérer la fusion de l'une dans l'autre. Il en diffère pour tout le reste : ainsi ce « schème » est lui-même un

passif et l'intellect agent (νοῦς παθητικὸς et νοῦς ποιητικὸς). Le premier est celui qui proprement connaît; le second joue, par rapport au premier, avec l'imagination, le rôle que Kant attribue à la seule *Einbildungskraft*.

Empruntons à Clodius Piat (*) un clair exposé de cette doctrine :

« Affirmer que l'intelligence peut tout connaître, c'est dire qu'elle peut recevoir toutes les formes possibles; il faut donc qu'elle n'en ait aucune... Au moins par un de ses côtés, c'est une simple aptitude à devenir toutes choses : il existe un intellect passif.

» L'intelligence, envisagée comme purement réceptive, ne se reduit pas toute seule de la puissance à l'acte ; il faut qu'il y ait... des moteurs qui la meuvent... Et ces moteurs ne sont pas les objets eux-mêmes... Reste donc qu'elle soit déterminée par les images sensibles, que laisse en nous l'action des corps et qui sont déjà dans l'âme.

» Ces images elles-mêmes ne sont pas encore pures pour entrer dans l'intelligence... Par suite, elles postulent un principe qui joue à leur égard le rôle que joue la lumière à l'égard du diaphane ; il faut un acte qui les actualise : il y a un intellect actif. »

On peut considérer comme une théorie péripatéticienne, la doctrine scolastique greffée sur ces principes (**) et qui ne se trouve pas explicitement dans Aristote.

(*) Clodius Piat, *Aristote*, 1903, pp. 209...

(**) On peut en voir l'exposé complet dans la *Psychologie* de D. Mercier, 6me édition, tome II, pp. 40-80.

élément *a priori*. De plus, il n'est pas adéquatement proportionné à l'objet déterminé que telle intuition et tel concept me représentent *hic et nunc*. Tout au plus se prête-t-il par sa plasticité à se mouler plus ou moins exactement sur les concepts les plus généraux. Le schème de la substance est ainsi la persistance dans le temps ; celui de la cause, c'est la succession temporelle et ainsi de suite.

Malgré toutes ces différences, Kant au fond s'accorde avec Aristote pour reconnaître dans l'objet propre de l'intelligence une connaissance universelle dont l'intuition sensible est un élément intégrant. Mais tandis qu'Aristote disait : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, Kant dit au rebours : *Nihil est in sensu, et in intellectu, quod non prius fuerit in intellectu*. Toute connaissance fait donc appel à un élément *a priori*. Pour Aristote au contraire il n'y a *a priori* que la faculté même.

*
* *

Le processus de la connaissance objective ne s'explique pas seulement en kantisme par ses éléments, il s'explique surtout par *les lois qui régissent l'union de ces éléments*. « La table des catégories nous amène, dit Kant, à la table des principes. Ceux-ci ne sont que les règles de l'emploi objectif des catégories » (1).

Ces principes se répartissent en quatre groupes :

a) *Un axiome de l'intuition :* Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives.

La raison de cette appellation *axiome* se trouve en ce que nous sommes dominés par une évidence intuitive, en déter-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 200.

minant *a priori* des représentations, selon les catégories de la quantité.

b) *Les anticipations de la perception*. Elles reposent sur ce principe : Dans toutes les représentations, le réel, objet de la conscience interne, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré.

Ce que Kant appelle ici *perception* (Wahrnehmung) est une conscience empirique dans laquelle se trouve quelque sensation. Ce sont des intuitions qui permettent de se représenter un objet comme existant dans le temps et l'espace. Le principe donné rend, par anticipation, pareille perception possible. L'anticipation est donc une espèce de postulat : il influe sur la constitution d'un élément de jugement, plutôt que sur le prononcé même de ce jugement.

c) *Les analogies de l'expérience*. Elles ont pour principe : L'expérience n'est possible que par la représentation d'une connexion nécessaire des perceptions. A ce sujet rappelons-nous la distinction entre les jugements synthétiques subjectifs (Wahrnehmungsurteile) et les jugements synthétiques objectifs (Erfahrungsurteile). Rappelons-nous encore ce qui vient d'être dit sur le schème de la conception intellectuelle. Ce schème se réduit toujours d'une façon ou de l'autre au temps. L'expérience suppose l'intuition du temps, mais elle y ajoute une certaine nécessité entre les perceptions, et par conséquent une valeur objective, c'est-à-dire un objet. Ce n'est pas le temps en lui-même qui se présente dans l'expérience, mais il sert à la représentation d'un objet. Il faut donc entre le schème et la représentation finale une certaine analogie.

Or le temps a trois propriétés ou modes d'être : la persistance, la succession et la simultanéité. De là trois « analogies » de l'expérience : l'analogie de la substance, ou substratum de la variété des représentations, avec la persistance du temps ; celle de la causalité, avec la succession temporelle ; celle de l'action réciproque ou solidaire, avec la simultanéité que suppose le temps (1).

d) *Les postulats de la pensée empirique en général*. Ils se ramènent à trois :

1° Est possible, ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience.

2° Est actuel, ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience.

3° Est nécessaire, ce qui dépend déterminément de l'actuel, en vertu des conditions générales de l'expérience (2).

Il est aisé de remarquer *le parallélisme de ces groupes de principes avec les groupes de catégories*. Il est d'ailleurs conforme aux intentions expresses de Kant. Ainsi l'axiome de l'intuition correspond au groupe de la quantité ; les anticipations de la perception, au groupe de la qualité ; les analogies de l'expérience, à celui de la relation ; les postulats de la pensée empirique, à celui de la modalité. Il est non moins aisé de remarquer que ce parallélisme est un peu factice et violenté (3).

*
* *

(1) Remarquons ici que Kant a créé cette catégorie de l'action réciproque (qui est la neuvième) par besoin de symétrie. L'action réciproque ne devrait être qu'une *espèce* d'action. Elle devrait rentrer ainsi sous la catégorie de la causalité, et non constituer une catégorie à part juxtaposée à celle-là.

(2) Nous avons résumé ci-haut les pages 200-266 de la *Kritik der reinen Vernunft*.

(3) Car *a*) si les schèmes interviennent dans la constitution de *tous* les jugements, pourquoi n'en est-il fait mention que pour les principes

Pour être violenté, ce parallélisme nous permet toutefois de reproduire, *mutatis mutandis*, à propos des postulats de la pensée empirique en général, la remarque que nous avons faite plus haut au sujet des catégories de la modalité. Ces postulats appartiennent *à un autre ordre de principes* que les précédents : « Les catégories de la modalité, dit Kant, ont ceci de propre qu'elles n'ajoutent rien au concept, en tant que détermination de l'objet, mais expriment simplement le rapport *du jugement au pouvoir de connaître*... De même les principes de la modalité éclaircissent simplement les concepts de la possibilité, de l'actualité et de la nécessité. »

Nous pouvons donc redire ici comme plus haut : N'y a-t-il pas là une intrusion importune de la chose-en-soi, sollicitant une réponse au problème qu'elle ne peut manquer de soulever, dès qu'il s'agit de connaissance ? N'y a-t-il pas un appel à un autre pouvoir connaissant que celui même

(analogies de l'expérience), qui régissent les jugements du 3me groupe de catégories ?

De même, l'*axiome de l'intuition* et les *anticipations de la perception*, correspondant au 1er et au 2me groupe de catégories, semblent ne concerner que les jugements synthétiques subjectifs, alors que les catégories ont précisément pour objet de rendre *tous* les jugements de subjectifs, objectifs.

b) Et ces analogies de l'expérience qui régissent les catégories de la substance, de la causalité, et de l'action mutuelle ou solidaire, ne contredisent-elles pas, ou du moins ne corrigent-elles pas, d'autres analogies que Kant avait laissé entrevoir entre *toutes* les catégories et les modes d'être du temps, quand il avait dit : « Les schèmes ne sont donc rien que les déterminations temporelles faites *a priori* d'après des règles ; et celles-ci portent, *conformément à l'ordre des catégories*, sur la dimension du temps *(Zeitreihe)*, le contenu dans le temps *(Zeitinhalt)*, l'ordre de succession temporelle *(Zeitordnung)*, et enfin la totalité temporelle *(Zeitinbegriff)*, — au point de vue de la possibilité d'un objet » (*) ? Ne serait-ce pas le cas de se rappeler le proverbe : Qui explique, complique ?

(*) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 184. — Cfr. plus haut, p. 130.

dans lequel nous devons rester cantonnés ? Pourquoi notamment recourir au pouvoir connaissant de la raison *(Vernunft)*, alors que, dans la table des catégories, il ne s'agit que de dresser les cadres d'action de l'intelligence (*Verstand*) ? En un mot, Kant, en faisant une série de catégories de la modalité, en formulant sous le nom de *postulats de la raison empirique* les principes de leur emploi, n'a plus porté son attention sur le procédé de construction de la science mais sur la valeur objective de la science. Il a ainsi, dans la table des catégories, étiqueté du nom d'un concept, l'attitude intellectuelle qui nous fait adhérer à un jugement et le considérer comme objectif. Les concepts de la modalité n'expriment plus un prédicat rapporté à un sujet, mais un adverbe modifiant la copule verbale de tout jugement : cela *est*. Voilà, encore une fois, pourquoi c'est une inconséquence chez Kant d'avoir mentionné et ces *catégories de la modalité*, et ces *postulats de la pensée empirique* qui y correspondent.

*
* *

Mais cette critique, deux fois présentée, ne tombe-t-elle pas deux fois à faux ? Brunschvicg avait dit : « Les trois formes de la modalité sont moins trois catégories différentes que trois positions de l'esprit, vis-à-vis de son objet, trois moments de la pensée *considérés comme fonctions d'affirmer* ». Et plus haut : « A l'intérieur même des catégories de la modalité se pose la question capitale de la philosophie critique : quel est le rapport de la forme à la matière, du possible au réel ? » — Or après avoir signalé à bon droit qu'une solution *a priori* serait impossible, il ajoute : « Et

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 266.

pourtant, il faut bien qu'il y ait une solution, puisque la science existe. Cette solution sera donc une solution de fait, fournie par la constitution de l'esprit humain et valable pour cet esprit seul ;... et par suite les conditions peuvent en être déterminées *a priori*. Il suffit alors d'appliquer les formes générales de la possibilité à ces conditions *a priori* pour obtenir non plus la possibilité d'une connaissance en général, mais la possibilité de la connaissance du réel... Ainsi, *à la condition de renfermer la connaissance dans une sphère purement humaine*, la logique détermine avec précision les trois formes de la modalité » (1).

Ce qui revient à dire : Les catégories de la modalité n'expriment pas la vraie objectivité du jugement, mais seulement la signification objective que nous lui donnons. Or les formes de cette signification doivent être relevées quand on veut dresser le tableau complet des façons possibles de juger.

Cette interprétation, Kant semble bien la permettre, ne fût-ce que par le titre même de *postulats* qu'il donne aux principes qui nous occupent. D'ailleurs, après avoir donné la signification de ces principes, simples normes de l'emploi empirique des concepts de possibilité, d'actualité et de nécessité, il ajoute : « Ce sont, partant, des restrictions de toutes les catégories à leur emploi empirique, sans en permettre ou tolérer l'emploi transcendantal » (2). Cet emploi transcendantal des catégories reviendrait à vouloir dépasser les conditions formelles de la connaissance, pour prétendre saisir son au-delà, son correspondant objectif : la chose-en-soi.

(1) L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, p. 66. C'est nous qui soulignons.
(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 266.

Notre critique n'en reste pas moins débout.

Quelle est, en ce cas, la signification des catégories de la modalité, qui ne soit pas déjà comprise dans les autres ? Qu'est cette « existence » (2me catégorie de la *modalité*) qui ne serait pas la « réalité » (1re catégorie de la *qualité*) ? Pourquoi répéter sous la seule rubrique (*existence*, *non-existence*), dans les catégories de la modalité, ce qui se trouve déjà (sous les deux titres *réalité*, *négation*) dans les catégories de la qualité ?

Et Kant ne s'est-il pas condamné lui-même, en disant : « Dans le seul concept d'une chose, on ne saurait saisir son exister actuel » (1). Or si, à ses neuf premières catégories de concepts, il a cru pouvoir et devoir ajouter trois catégories nouvelles, déterminant comment nous entendons la copule verbale du jugement (2), — n'a-t-il pas précisément voulu ramener *à un concept* le critère même de l'existence actuelle ?

C'est ce que les philosophes ont immédiatement relevé, dès la première édition de la *Kritik*. Aussi Kant entreprit-il de revoir ce point. Il le fit en ajoutant à la seconde édition (et ici même : pp. 274-287) sa *Widerlegung des Idealismus*, pour se défendre d'avoir battu en brèche la doctrine de l'existence des choses. Nous connaissons la conclusion de la théorie kantienne à ce sujet : l'existence des choses est un postulat à admettre provisoirement, mais auquel nous ne pourrions subjectivement nous refuser à croire.

Nous pouvons en conclure avec Kant que la science est douée d'objectivité. Mais c'est à condition d'entendre seulement par là que vis-à-vis d'un système scientifique, élaboré

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 272.
(2) Id., *ibid.*, p. 46.

dans une intelligence humaine, se trouve toujours quelque réalité existante.

*
* *

Mais cela suffit-il à l'objectivité de la science ?

Ne faut-il pas encore que la science objective soit, aussi adéquatement que possible, la reproduction mentale de ce qui lui est opposé dans la réalité. La science est objective, non seulement s'il existe en dehors de nous des réalités avec lesquelles la connaissance aurait quelque point d'attache ou quelque lointaine analogie, mais spécialement si ces choses existent en dehors de nous *comme* nous les connaissons, si donc la connaissance a avec elles des rapports de ressemblance. La question de l'objectivité de la science porte ainsi précisément sur la correspondance entre la connaissance que nous avons dans l'esprit et les propriétés réelles de ce que nous prétendons connaître.

Or à qui, en ce sens, demanderait à Kant si la science est objective, il répondrait : *non*, cette correspondance n'est pas parfaite, ou du moins nous n'en savons rien ; et cependant : *oui*, la science est objective, cette correspondance existe *dans la mesure du possible*. La science est objective, puisqu'elle l'est tant qu'elle peut l'être. Ainsi appelle-t-on grande une fourmi qui est grande dans son genre, et intelligent, voire savant, un chien qui n'est pas rebelle à toute éducation.

L'objectivité est pour la science une condition essentielle. Le bon sens définit la science : un système de vérités, *explicatif d'un ordre de choses*. Elle est un système, parce qu'elle coordonne des vérités universelles et nécessaires. Nous savons comment Kant, recourant à la théorie du concept pur, conçoit cette nécessité de la science. Or

son objectivité, toute celle dont elle est susceptible, il la voit obtenue par ces mêmes conditions qui lui assurent la nécessité. Il voit dans la science surtout l'acte de ranger des intuitions sous des catégories. Établissant ces catégories et ces lois de la conception intellectuelle, il a voulu déterminer les conditions psychologiques d'une expérience dite « objective ». Ce mot : *explication objective d'un ordre de choses* acquiert ainsi sous la plume de Kant un sens différent du sens obvie et généralement reçu. C'est un sens qui a quelque lointaine et involontaire parenté avec l'harmonie préétablie de Leibniz.

Voici d'ailleurs ce que Kant en dit lui-même : « Les jugements, en tant qu'ils sont condition de la synthèse de certaines représentations dans la conscience, ce sont des règles. En tant que ces règles proposent cette synthèse comme nécessaire, ce sont des règles *a priori*. En tant qu'il n'y en a pas au-dessus d'elles, dont elles puissent être déduites, ce sont des principes (Grundsätze). Au point de vue de sa possibilité, comme acte formel de la pensée, le jugement d'expérience n'est point soumis à d'autres conditions que de ramener les représentations, déjà saisies dans une intuition, sous des concepts purs. Ces conditions, une fois remplies, font ce jugement empirique objectivement valable. Ce sont donc les principes *a priori* de toute expérience possible ». A quoi il ajoute aussitôt : « Ces principes sont tout à la fois, *les lois mêmes de la nature*, susceptibles d'être reconnues *a priori* » (1).

Ainsi donc, la science est objective parce que c'est la connaissance même qui crée son objet formel, du moment

(1) Kant, *Prolegomena*, § 23.

qu'elle remplit toutes les conditions qui en font une connaissance synthétique.

Quelles sont ces conditions ?

Elles se répartissent en trois groupes. Il y a d'abord un système logique des conditions formelles du savoir : elles écartent du savoir les jugements analytiques, et les jugements synthétiques de perception. Il y a ensuite un système transcendantal des concepts, qui conditionnent la nécessité des jugements synthétiques objectifs. Il y a enfin un système naturel ou, selon le mot même de Kant, un système physiologique de principes, qui déterminent la subordination des représentations par rapport aux concepts. Or, dit Kant, « ce triple système est antérieur à toute connaissance empirique de la nature ; *c'est lui qui rend cette connaissance possible* » (1).

La rend-elle aussi objective ? Accordons, sans discuter, puisqu'enfin l'universel ne se trouve pas comme tel dans la réalité, que la connaissance se forme à elle-même son objet formel. En résulte-t-il qu'elle se donne un objet matériel correspondant, qu'elle crée cet objet, ou s'assure ainsi à elle-même sa correspondance avec lui ? Comment la science (et pour concréter supposons la science naturelle) est-elle, dans le système de Kant, une explication de ce qui est ?

La science, répond Kant, est une connaissance ordonnée et nécessaire qui, sans me la révéler précisément telle qu'elle est, se rapporte à une chose existante et me la représente en vertu des lois nécessaires de la connaissance intellectuelle (2). Elle est la science de la nature, mais la

(1) Kant, *Prolegomena*, § 23.

(2) « Es sind uns Dinge als äusser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen. » Id., *ibid.*, § 13, Anm. II.

nature même, c'est la chose telle qu'elle est connue.

*
* *

Qu'est-ce, en effet, que *la nature ?*

C'est l'existence des choses, en tant qu'elle est déterminée par des lois générales (1). Or il ne peut s'agir là, ajoute-t-il, des choses-en-soi, dont nous ne connaissons pas les lois, ni *a priori*, puisqu'elles ne sont pas analytiques, ni *a posteriori*, puisqu'elles ne sont pas contenues dans l'expérience même. D'où une seconde définition : la nature signifie l'objet de la science naturelle, ou la subordination à certaines lois des déterminations existentielles des choses. Pris matériellement, le mot *nature* exprime la somme de tous les objets d'expérience. Pris formellement, il signifie cette subordination même à certaines lois nécessaires (2).

Se demandant comment se produit la connaissance de la nature, on peut choisir entre deux formules : comment est-il possible, en général et *a priori*, de connaître que les choses, en tant qu'objets d'expérience, sont nécessairement subordonnées à des lois ? ou bien : comment connaître que l'expérience qui se rapporte à ces objets est elle-même régie par certaines lois ? Ces deux formules sont en fait équivalentes. Il revient au même de dire : toute chose dont l'expérience m'apprend la production, doit avoir une cause ; ou de dire : un jugement de perception ne peut jamais valoir comme jugement d'expérience sans que je pose en loi : toute chose perçue comme donnée doit toujours se rapporter à quelque antécédent dans une succession réglée.

(1) Kant, *Prolegomena*, § 14. — Cfr. Cette autre définition : « Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen » (Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 263).

(2) Id., *Prolegomena*, §§ 16 et 17.

Si donc on se demande si la science vaut comme explication de l'ordre réel extramental, Kant vous répondra : les lois qui constituent la science et celles qui régissent les objets sont concordantes nécessairement ; « les principes fondamentaux de l'expérience sont eux-mêmes les lois de nature ». En effet, parlant de nature, nous ne pouvons raisonnablement parler des choses-en-soi. Nous ne pouvons signifier par ce mot que l'objet formel qui est le revêtement des choses existantes. Car « la correspondance nécessaire des principes de toute expérience possible avec les lois de la possibilité de la nature ne peut provenir que de deux causes :

1° ou bien ces lois sont empruntées à la nature moyennant l'expérience ;

2° ou bien c'est la nature qui est déduite des lois qui fixent la possibilité de l'expérience en général...

Or, c'est la seconde hypothèse qui est la vraie ; la première étant rejetée comme *contradictoire* » (1).

Kant a appelé lui-même son système *idéalisme transcendantal*, ou *critique*, ou *formel*. Ces termes seraient synonymes de *réalisme empirique*. Il distingue soigneusement son idéalisme de l'idéalisme *empirique* ou *mystique* de Descartes, comme de l'*idéalisme dogmatique*, *mystique* ou *extravagant* de Berkeley. Même il le leur oppose diamétralement, puisque « loin de réduire les choses en pures représentations, l'idéalisme transcendantal au contraire change en choses les représentations » (2).

(1) Kant, *Prolegomena*, § 36.

(2) Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 518 et 525 et alibi ; *Prolegomena*, § 13, Anm. II et III ; et *ibid.*, *Anhang : Probe eines Urteils über die Kritik...* Cfr. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, chapitre XVI, pp. 603 et suiv. ; Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik*, I, *Kant und Berkeley*, pp. 495-505.

Conformément au bon sens, et sans nous prononcer en philosophes, nous entendons le mot *science* dans son sens dogmatique, supposant que la science est un système de conclusions logiques qui partent de la connaissance de la cause ou de la raison ontologique, et expliquent le *pourquoi* de ce qui est. D'autres, autrement dogmatiques, pourraient l'entendre comme le résultat d'une harmonie préétablie. Kant rejette avec raison cette interprétation qui recourt à un *deus ex machinâ*. Mais il veut sauver cependant l'objectivité de la science en retournant le sens du mot *nature*. La nature c'est précisément ce que l'expérience apprend des choses. L'expérience elle-même est objective parce qu'elle s'est donné un objet qui est fonction de la réalité. Le signe mathématique qui exprime le jugement aristotélicien est le signe « égal » mis entre un prédicat et un sujet. Pour Kant, ce serait le signe « fonction de ».

Comme pour la question de la *vérité*, nous nous trouvons ici, à propos de la science, en présence d'une « transposition » subjectiviste, — subjectivisme nécessaire, dira Kant, subjectivisme qui ne compromet rien, subjectivisme même, ajoutera-t-il, qui sauve tout (1). La science est essentiellement relative : le reconnaître, c'est non du scepticisme, mais de la sagesse. Aussi Kant n'hésite-t-il pas à nous dire : « Par la science, souvent nous ne connaissons que notre connaissance, et non les choses qu'elle nous propose ; nous pouvons ainsi avoir une science d'un objet dont la connaissance n'est pas du savoir » (2) !

C'est à la lumière de cette thèse qu'il faut comprendre comment Kant fait des deux principes, de contradiction et

(1) Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

(2) Id., *Logik*, Einleitung, IX.

de raison suffisante (1), les bases de la science. Le premier la contrôle négativement, pour en rejeter les matériaux évidemment impropres ; le second l'édifie et l'achève, en agençant ces matériaux selon les lois de la raison, quand elle est en travail d'objectivation.

*
* *

En résumé, la science est (ce sont les termes mêmes de Kant) une *synthèse a priori*, qui, à d'autres égards, est un *idéalisme transcendantal*. C'est en ce sens qu'elle est un *système explicatif* d'un ordre de choses. Le mot *synthèse a priori* montre comment elle est systématisée ; le mot *idéalisme transcendantal* rappelle en quel sens elle est une explication objective. La notion de science, considérée comme synthèse, achève la notion de la vérité kantienne. La notion de science, considérée comme idéalisme transcendantal, achève en ses derniers traits la théorie kantienne de la réalité ou du correspondant réel de la connaissance.

Par sa théorie de la science, Kant est apparenté en quelque sorte à Platon. Pour l'un comme pour l'autre, l'idée domine la réalité et fait l'objet de la science. Elle en est l'objet nécessaire et *a priori*. A un autre point de vue cependant, ils diffèrent. La priorité de l'idée est pour Platon d'ordre ontologique ; pour Kant elle est d'ordre logique.

C'est assez dire toutefois que Kant n'est pas un positiviste au sens ordinaire du mot. Bien au contraire ! Qui donc, mieux que Kant, a montré qu'*aucune* connaissance ne se passe du concours, ou, si l'on veut, de

(1) Kant, *Logik*, VII.

l'intrusion des facultés supérieures ? La sensation, fût-elle purement subjective, est dans son ordre déjà conditionnée *a priori* (1). Le moindre jugement objectif, nous le savons, est intellectuel, et le produit d'une synthèse qui a ses lois propres dans l'esprit. Pour Kant, le fait tout nu ne signifie rien ; il n'y a pour lui que le *fait compris*. Kant donc n'est pas positiviste tout court. Mais nous devons observer que toute science est, pour lui, confinée dans l'expérience (2) ; que, partant, elle est toujours dépendante des intuitions *sensibles* du temps et de l'espace (3). Nous ne pouvons perdre de vue le relativisme que professe Kant, concernant la valeur objective de la science. Nous devons ainsi qualifier la théorie kantienne de la science, soit qu'on la considère comme explication des choses, soit qu'on la considère comme système, d'un nom exprimant l'agnosticisme de tout ce qui dépasse l'expérience, du nom apparemment contradictoire de *positivisme intellectuel*.

(1) Kant, *Prolegomena*. Anhang, Probe eines Urteils..., note.

(2) « Wir werden es also hier blos mit der Erfahrung und den Allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung, bestimmen. » Id., *ibid.*, § 17.

(3) Il se fait même que Kant employe souvent le mot *Sinnlichkeit* pour le mot *Erfahrung*, qui est proprement la science, en tant qu'elle est opposée à la métaphysique. Voir par exemple, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 310.

CHAPITRE VI.

La métaphysique selon Kant.

Peut-on vraiment appeler le kantisme un positivisme intellectuel, et en même temps y chercher une métaphysique ? Car *positivisme* quel qu'il soit et *métaphysique* s'excluent, apparemment. « *Métaphysique* et *positivisme*, ou *positivisme* et *métaphysique*, il semble, en vérité, que, de quelque manière que l'on essaye d'associer ces deux mots, on ne puisse toujours aboutir qu'à une contradiction. Qu'est-ce en effet que le *positivisme*, sinon la négation raisonnée, systématique, et doctrinale de toute *métaphysique ?* Mais quelles sont les questions qui font l'objet de la *métaphysique*, si ce ne sont celles mêmes que le *positivisme* ne saurait aborder sans manquer aux promesses de son nom ? » (1) Kant, donc, peut-il être métaphysicien, et donner, parmi les sciences, droit de cité à la métaphysique ? Cette question, à l'heure présente, divise encore les interprètes les plus autorisés de la *Kritik der reinen Vernunft* (2).

Nous ne définirons pas la métaphysique au début de ce

(1) Brunetière, *L'Utilisation du Positivisme*, p. 129.
(2) Voir Paulsen, *Immanuel Kant*, à Stuttgart chez Fromman,

chapitre. Ce mot, n'appartenant pas au vocabulaire du simple sens commun, n'a pas de définition courante ou usuelle ; et dans la bouche des savants, il prend autant de significations qu'il y a de philosophies différentes. En toute hypothèse, il n'est point compromettant de s'en tenir au sens étymologique et d'appeler la métaphysique un « *au-delà* » *de la science*. Se demander si Kant reconnaît une métaphysique revient donc à se demander : Kant, après avoir établi les conditions de la *science*, après en avoir déterminé l'objet et la méthode, et partant les limites, a-t-il voulu, par là, établir seulement les limites d'un ordre *spécial* de notre connaissance, sans nous interdire de passer à un ordre voisin ? En d'autres mots, la limite de la science est-elle, pour Kant, une limite absolue de *toute* connaissance valable ; ou bien n'est-elle qu'une simple ligne de démarcation entre deux domaines *différents* ? Dans la pensée de Kant, la limite de la science exclut-elle un « au-delà » ; ou bien détermine-t-elle le point initial de cet « au-delà » ? Dans cette dernière hypothèse, *positivisme* et *métaphysique* peuvent s'accorder dans une certaine mesure.

Or c'est cette dernière hypothèse, qui est la vraie, à ne considérer au moins que les intentions de Kant.

* * *

notamment le chapitre *Die Metaphysik* (pp. 244-289 de la 3me édition).

A quoi Vaihinger a répondu par sa brochure *Kant ein Metaphysiker ?* (Tübingen, 1900).

Paulsen s'est défendu dans les *Kantstudien* : *Kants Verhaeltnis zur Metaphysik* (1903).

Voir encore, entre autres : Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, II, p. 89 et suiv. — Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, chap. XIII, XIV, XV et XVI (Berlin, 1885). — Von Hartmann, *Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik* (Leipzig). — Apel, *Kants Erkenntnisstheorie und seine Stellung zur Metaphysik* (Berlin, 1895).

Incontestablement, il a voulu, dès l'abord, mettre les vérités morales (1) hors des atteintes du scepticisme, quand il portait la sonde de la critique au plus intime de tout notre acquis intellectuel. Voici à ce sujet un passage d'autant plus concluant qu'il traite la question *ex professo*. Kant venait d'exposer sa théorie de l'incognoscibilité de tout ce qui dépasse l'expérience. Or il ajoute : « Il n'en reste pas moins digne d'intérêt de rechercher à quel but peut se rapporter cette disposition de notre esprit pour les conceptions transcendantales... Ces idées transcendantales qui, dans leur ensemble, constituent l'objet propre de la raison naturelle pure l'obligent à abandonner la simple étude de la nature, à dépasser toute expérience possible, et, en vertu de cette tendance, à mettre sur pied cette chose qui s'appelle *métaphysique*, que celle-ci soit vraiment une connaissance ou une fiction. Or je crois être assuré que cette disposition naturelle de notre esprit est ordonnée à cette fin-ci : dégager à ce point notre conception des entraves de l'expérience, et des bornes de la simple étude de la nature, qu'au moins elle voie s'ouvrir devant elle un champ qui ne présente à la raison pure que les objets inaccessibles à toute faculté sensible. Et cette tendance même n'a point pour but de nous occuper de ces notions d'une façon purement spéculative (puisque nous ne trouverions pas de terrain où prendre pied) ; mais elle cherche à nous fournir des principes pratiques qui, faute de trouver devant eux un champ ouvert à leur naturelle exigence, ne pour-

(1) Remarquons dès à présent que les vérités morales sont précisément un des objets de la métaphysique kantienne. Le texte même que nous alléguons ici le démontre.

raient pas s'étendre à cette généralité dont l'esprit a un besoin absolu dans le domaine moral » (1).

Il insiste plus loin sur cet avantage de son système critique : « Les idées transcendantales, quoique inaptes à nous donner quelque connaissance positive, servent toutefois à ruiner les affirmations téméraires du matérialisme, du naturalisme et du fatalisme, qui restreignent le champ de l'intelligence. Ainsi donnent-elles carrière aux idées morales, en dehors du domaine de la spéculation » (2).

Ailleurs encore : « Le service que la critique rend à la théologie n'est certes pas à dédaigner ; elle rend celle-ci indépendante du jugement de la spéculation dogmatique, et par là même la met complètement à couvert des attaques d'adversaires qui recourraient à ces armes » (3).

Ces passages, qu'à dessein nous avons tirés des seuls *Prolegomena*, prouvent que l'intention *initiale* de Kant fut d'établir, par sa critique, un dogmatisme moral ou métaphysique, au moyen d'un argument négatif. Il l'a fait en plaidant *a priori*, contre la raison spéculative opérant scientifiquement, son incompétence vis-à-vis d'un ordre de vérités

(1) Kant, *Prolegomena*, § 60. — Il faut remarquer que les *Prolegomena* ont paru en 1783, et furent par conséquent composés peu après la première édition de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781). L'occasion de cette étude fut un compte-rendu très défavorable de la *Kritik*, publié en janvier 1782 dans le *Goettinger Gelehrten Anzeiger*. Kant déclare d'ailleurs explicitement dans l'*Introduction* (pp. 261-263 de l'édition de Berlin) que les *Prolegomena* sont destinés à dégager ses idées maîtresses telles qu'elles sont développées et appliquées dans la *Kritik*. Les *Prolegomena* constituent donc à la fois pour la question présente un guide et une interprétation authentique des opinions de Kant.

Cfr. « Introduction » à la *Kritik der reinen Vernunft*, publiée par Vorländer à Halle chez Hendel, nº 3, p. XIX. Item, « Introduction » aux *Prolegomena*, publiés par Schulz dans la *Reklam-Bibliothek*, pp. 13 et seqq. « *Entstehungsgeschichte* ». — Voir Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, III, *Immanuel Kant*.

(2) Kant, *Prolegomena*, § 60.

(3) Id., *ibid.*, Anhang, Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik...

qui se trouvent en dehors de sa portée, et qui comme telles sont *vi vocis* « métaphysiques ».

Aussi ne doit-on pas considérer l'expression formelle de cette pensée dans la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft*, et dans la *Kritik der praktischen Vernunft* comme un correctif de la première édition. Kant, par exemple, répète en substance, et presque à la lettre, le dernier passage repris par nous aux *Prolegomena*, quand il dit : « Ni l'existence de Dieu, ni la liberté de l'âme, ni son immortalité, je ne puis même les admettre pour le seul usage nécessaire de ma raison pratique, si, en même temps, je n'enlève à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux. Car pour y atteindre, celle-ci n'a à sa disposition que des principes qui se rapportent aux seuls objets de l'expérience possible. Dès qu'ils sont appliqués à des objets qui ne sont pas susceptibles d'expérience, ils les transforment en phénomènes, et montrent ainsi que toute extension pratique de la raison pure est impossible. *Je devais donc abolir la science pour faire place à la croyance. Le dogmatisme de la métaphysique*, c'est-à-dire le préjugé d'avancer dans cette science sans critique de la raison *est la vraie source de l'incrédulité qui combat la morale*. Si donc il est possiblede léguer à la postérité une métaphysique systématiquement établie sur la critique de la raison pure, le legs ne sera pas de peu de valeur... Cette science fournirait l'avantage inappréciable *de rabattre une bonne fois les objections soulevées contre la morale et la religion*. Ce serait une sorte de méthode socratique qui mettrait en pleine lumière l'ignorance des adversaires qui soulèvent de pareilles objections » (1).

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, pp. XXX-XXXI.

Comme on le voit, Kant se flatte même de fournir à la métaphysique son meilleur soutien. Rappelant l'œuvre capitale de sa critique, la déduction des principes *a priori* dont se sert l'entendement humain pour penser synthétiquement les choses, il ajoute que cette déduction était l'entreprise la plus difficile qui pût être tentée *en faveur* de la métaphysique (1). Et cette parole, par laquelle débute l'opuscule qui traite *ex professo* de la question présente, se répète à la dernière page, pour ne point laisser de doute sur les intentions de son auteur : « La métaphysique ordinaire présentait l'avantage de rechercher les concepts élémentaires de la raison pure, de les éclaircir et de les définir par l'analyse. Elle était, partant, un instrument de culture intellectuelle... Mais la critique fournit à notre jugement le critère assuré qui fait le départ de la science vraie d'avec la science fausse... Et, il n'est pas moins appréciable le service qu'elle rend à la théologie : il la rend indépendante du jugement de la spéculation dogmatique et la garantit pleinement contre tous les assauts qui s'en réclameraient... Le métaphysicien peut enfin sans contestation présenter un système qui soit de la science » (2).

A ne considérer donc que les intentions formellement avouées de Kant, le criticisme n'exclut pas la métaphysique.

*
* *

Au contraire.

Le mot *métaphysique* est, en effet, un terme relatif. Il exprime l' « au-delà » de la science. Comprendre ce qu'est

(1) Kant, *Prolegomena*, Einleitung.
(2) Id., *ibid.*, Anhang, Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik...

la métaphysique exige nécessairement un double procédé d'exposition. Le premier, negatif, montre simplement en quoi elle s'oppose à la science au premier degré ; l'autre, positif, lui assigne son objet propre, les limites de son champ d'investigation à elle, sa méthode particulière, et ses résultats.

On détermine d'abord d'une facon négative ce qu'est la métaphysique, en traitant de la science qu'on lui oppose, ou que du moins ou lui prépose. C'est pourquoi Kant ne peut désigner quel est l'objet de la métaphysique, sans s'attarder à dire ce qu'est la science, sans même remonter plus haut encore, expliquer les notions de vérité et de réalité, incluses dans celle de *science*. Aussi Kant considère-t-il la critique comme un préambule nécessaire de la métaphysique (1) : « La philosophie transcendantale, qui précède nécessairement toute métaphysique n'est que la solution complète de la question proposée : comment sont possibles les principes synthétiques *a priori ?* — comment la connaissance synthétique *a priori* est-elle possible ?... Il faut donc qu'elle se place avant toute métaphysique » (2). Et c'est pour avoir mal résolu les questions critiques, ou peut-être pour avoir négligé de les poser, que l'ancienne

(1) Se proposant, dans ses *Prolegomena*, de résoudre la question même qui nous occupe, Kant consacre la majeure partie de son ouvrage aux questions générales qui concernent la science, ou les sciences particulières (mathématique et physique).

(2) Kant, *Prolegomena*, § 5. — Cfr. « La critique doit comme science subsister systématiquement, pleinement et jusque dans ses moindres détails, avant qu'il puisse être question d'établir une métaphysique, ou même de concevoir l'espérance éloignée d'en avoir une » (Id., *ibid.*, *Einleitung)*.

Est-il conjectural de tirer de là la justification du titre même : *Kritik der reinen Vernunft*, appliqué à tout l'ouvrage, alors que le *Vernunft* est proprement dans l'homme la faculté *métaphysique*.

métaphysique a, selon Kant, nécessairement fait fausse route (1).

Pourquoi ?

On ne peut prétendre dépasser la sensation, l'expérience, ou la science, sans savoir si le terrain dont on s'élance est ferme, et si la marche que l'on suit est assurée. Tout au moins faut-il, pour déterminer un « au-delà », en avoir déjà déterminé l' « en-deçà » (2). Kant s'oppose ainsi lui-même aux métaphysiciens antérieurs, ainsi qu'aux positivistes, à Hume notamment qui laissa échouer son bateau sur le rivage du scepticisme. Il se vante d'avoir fourni à Hume un pilote, qui, guidé par les principes certains de la navigation, possédant la connaissance du globe, et muni d'une carte marine complète et d'un compas, pût conduire sûrement le navire à son gré.

* * *

C'est ce que nous appelions un procédé négatif pour déterminer ce qu'est la métaphysique : il consiste à dire ce qu'elle n'est pas, ou, plus exactement, ce qu'elle n'est pas encore. En elle-même, cette méthode est évidemment valable pour tous, sceptiques, dogmatistes, criticistes. Elle

(1) « Celui qui lira ces prolégomènes non seulement doutera de la science passée, mais finira par être persuadé... qu'aucune métaphysique n'existe encore. Cependant... il reconnaîtra qu'une... renaissance de la métaphysique doit inévitablement s'exécuter sur un plan tout nouveau jusqu'ici, si opiniâtres que puissent être d'abord les résistances. » Kant, *Prolegomena*, Einleitung.

(2) « Etant parvenu à la solution du problème de Hume (celui du principe de causalité), embrassant dans cette solution la raison tout entière, je pus enfin déterminer pleinement et par des principes universels son exacte circonscription, ses limites et son contenu. C'est là précisément ce qui manquait à la métaphysique pour exécuter son système d'après un plan certain » (Id., *ibid.)*.

ne préjuge d'aucune théorie spéciale quant à la certitude, quant à la science, quant à la métaphysique. *A priori* donc ce procédé négatif n'implique pas un résultat négatif. Déterminer négativement l'objet de la métaphysique ne revient pas, de soi, ni à déterminer une « métaphysique négative », c'est-à-dire à la supprimer, ni à identifier la métaphysique avec la critique, qui justifierait, le cas échéant, cette suppression.

Mais ce qui ne devait pas se produire en suite de la méthode kantienne, s'est produit, à tort ou à raison, en suite des thèses kantiennes, établies par cette méthode.

On a considéré comme résultat acquis par l'esprit humain, depuis Kant, que la science est un domaine *fermé*. Ce serait un domaine fermé *subjectivement*, dirais-je, en ce sens que la science ne serait pas douée de véritable certitude *objective* (1), si large que soit le champ d'action où opère l'intelligence, si nombreuses et variées que soient les propositions qu'elle affirme. Il serait fermé *objectivement* en ce sens que son champ d'action même ne serait pas indéfini, mais devrait se restreindre à la seule expérience (2). Celle-ci, elle-même, ne serait que l'élaboration de la matière

(1) Ne peut-on pas comprendre en ce sens, le passage suivant ? « L'ancienne métaphysique avait admis que nos connaissances doivent se régler sur les objets. . ; pour expliquer la possibilité de la science, il faut supposer au contraire que les objets se règlent sur notre connaissance. » Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede.

(2) « Erscheinung so lange, als sie in der Erfahrung gebraucht wird Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt. » Id., *Prolegomena*, § 13, Anm. III.

Et ailleurs *(ibid.*, Anhang, Probe eines Urteils der Kritik...): « Der Grundsatz der meinen Idealismus durchgänzig regiert und bestimmt, ist dagegen : Alles Erkenntnis von Dingen, aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit ».

de la connaissance par une hiérarchie inamovible de filières, qui, lui donnant d'abord sa forme sensible, la concentreraient ensuite dans une synthèse de plus en plus serrée.

On a donc considéré Kant comme le grand protagoniste de l'agnosticisme métaphysique ou du phénoménisme (1). Ainsi l'on a, en son nom, supprimé la métaphysique. Plus exactement, on a changé le sens du mot, pour appeler désormais *métaphysique*, ce qui n'est plus que la critique elle-même. La critique, qui devait n'être ainsi qu'un procédé négatif de la délimitation de la métaphysique, est devenue le procédé de sa négation, pour hériter en fin de compte de son titre vacant.

« La notion de vérité se transforme, dit L. Brunschvicg, la vérité ne repose plus essentiellement sur l'intuition,... elle réside dans la forme, elle consiste en rapports qui ont pour garant les principes de la législation spirituelle... [La métaphysique] est une étude positive, et elle a un objet concret, l'objet concret par excellence, l'esprit même qu'est effectivement chacun de nous : elle a pour mission de dégager les lois auxquelles il obéit, c'est-à-dire les rapports qui sont les conditions du progrès intellectuel, qui nous permettent de nous élever au-dessus du sensible, sans que nous sortions pour cela de la nature et de l'humanité » (2).

La métaphysique nouvelle n'a donc plus pour objet quelque objet situé au delà de la science, mais plutôt l'en-

(1) Voir, pour plus de développements : *Les origines de la Psychologie contemporaine*, par D. Mercier, pp. 224-280.

(2) L. Brunschvicg, *L'Idéalisme contemporain*, étude présentée au Congrès de Philosophie à Paris, en 1900 (publiée avec les autres chez Armand Colin), p. 39.

deçà de celle-ci, c'est-à-dire le sujet connaissant. Ce qui est encore une façon de pénétrer plus avant, convenons-en.

Quelques années auparavant, M. Merten, professeur à l'Université de Liége, avait écrit un livre (1), très personnel d'allure, et très consciencieux, qui s'inspire tout entier de la pensée rapportée ci-haut.

Délimitant deux courants philosophiques primordiaux : le panthéisme qui « divinise la raison purement abstraite », et le positivisme qui « jette entre l'homme et Dieu un abîme infranchissable »; le premier qui « possède l'idéal », le second qui « y a renoncé à jamais », — il reconnaît qu' « en dehors de ces deux doctrines radicales, il n'y a que des affirmations mixtes ou des compromis illogiques ». « Cependant, ajoute-t-il, ni le panthéisme, ni le positivisme ne parviennent à ramener le calme dans la conscience, qui proteste tout à la fois contre les affirmations orgueilleuses de l'un et contre les négations désespérées de l'autre... Il n'y a que les systèmes radicaux [panthéisme et positivisme] qui soient logiques, et ils sont insoutenables parce qu'ils méconnaissent l'un et l'autre, à des points de vue opposés, la vraie nature de notre intelligence... La philosophie, étudiant de près les lois de la raison, restituera à la notion de limite sa véritable signification. Si la connaissance humaine est limitée, cela veut dire, à coup sûr, que la science absolue est irréalisable pour nous ; mais cela veut dire en même temps que notre savoir est autre chose qu'une pure illusion, et que, s'il n'atteint pas l'être lui-même, il en côtoie au moins les rivages. La notion de limite implique tout à la fois quelque chose qui la dépasse et quelque chose qui y est enfermée. Le panthéisme a le tort de croire que

(1) O. Merten, *Des limites de la philosophie*. Paris et Namur, 1896.

notre intelligence peut contenir l'absolu lui-même, tandis que le positivisme considère la limite de notre raison comme une barrière qui nous empêche de rien savoir de la réalité véritable.

» Tel est le point de vue auquel nous nous sommes placés en rédigeant le présent ouvrage ... » (1)

Et au cours du chapitre consacré à la Psychologie, on lit : « La seule chose qui soit absolument sûre pour nous, ce sont les lois nécessaires qui régissent la pensée abstraite, et que Kant conçoit comme indépendantes de toute réalité, aussi bien de la réalité de l'âme substantielle que de celle du monde extérieur. La seule mission de la philosophie est de décrire ces lois nécessaires, dont nous ne pouvons contester la vérité, et au delà desquelles il nous est impossible de remonter.

» Les successeurs de Kant ne tardèrent pas à abandonner la prudente réserve que leur maître s'était imposée, et qui ne pourrait être pour la philosophie qu'une situation d'attente... L'œuvre du penseur allemand a donc besoin d'être complétée de façon à montrer clairement l'origine, le principe, le fondement et la base des lois abstraites dont il n'a fait que donner une minutieuse et savante description. La Critique n'a été entre les mains de Kant qu'un édifice purement idéal, dont il reste à chercher les assises dans la réalité. C'est seulement lorsque la philosophie nous aura fait assister, par une sorte de critique supérieure, à la génération même des limites dans lesquelles l'esprit humain est enfermé, qu'elle aura rempli sa mission » (2).

(1) *Op. cit.*, Introduction, passim.
(2) *Ibid.*, pp. 48 et 49.
Mentionnons encore les conclusions de l'auteur : « La philosophie..., instruite par ses innombrables échecs, ne peut plus avoir d'autre tâche

Cette identification de la Métaphysique avec la Critique, Kant ne l'a pas voulue ; mais il faut convenir qu'il y a donné lieu. Sa Critique d'ailleurs ne l'appelle-t-il pas *transcendental Philosophie*, nom qui conviendrait mieux à la science supérieure, à la πρώτη σοφία d'Aristote qui traite de l'être et des autres « transcendantaux » ? Il détermine, il est vrai, le sens exact de ce mot *transcendantal*, mais précisément à l'occasion d'une méprise d'un compte-rendu, fait (le 19 janvier 1782) moins d'un an après l'apparition de la *Kritik* (29 mars 1781). « Ma place, écrit Kant, est dans le bas-fond fertile de l'expérience ; et le mot *transcendantal* dont les critiques n'ont pas compris une seule fois le sens si complexe qu'il a sous ma plume, ne signifie pas quelque chose qui dépasse toute expérience, mais quelque chose qui, sans doute, la précède *a priori*, mais qui ne sert toutefois qu'à rendre possible l'expérience. Quand ces concepts dépassent l'expérience, j'appelle l'emploi qu'on en fait ainsi *transcendant*, pour le distinguer de l'emploi *immanent*, confiné dans l'expérience » (1).

Cette distinction, fût-elle fondée, est au moins assez subtile pour prêter à confusion.

que d'exposer les limites précises dans lesquelles est contenu le savoir humain, et d'indiquer à la science les bornes qu'elle ne peut franchir. Le génie de Kant avait arrêté un instant la philosophie sur la pente de la spéculation à outrance... Il ne reste plus à la philosophie qu'à en revenir au point de vue adopté par Kant et à compléter l'œuvre du philosophe allemand, en montrant que les limites dans lesquelles notre esprit se meut procèdent de la réalité même... Elle est inférieure à la science, en ce sens qu'elle ne nous donne la connaissance d'aucun objet déterminé; mais, à un autre point de vue, elle lui est supérieure, car elle étudie l'instrument universel dont toutes les sciences se servent... La science aura pour objet les phénomènes et leurs lois et la philosophie traitera des limites de la science » *(op. cit.*, conclusion, *passim)*.

(1) Kant, *Prolegomena*, Anhang, Probe eines Urteils über die Kritik (en note). Quant à cette distinction entre *transcendantal* et *transcendant*, Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, 2e édit., p. 455.

De ce qui précède nous pouvons dégager cette triple conclusion :

1° Kant n'a pas voulu ruiner la métaphysique.

2° Sa critique ne devait être qu'un procédé négatif pour en déterminer l'objet.

3° C'est au nom de Kant, soit en vertu de ce qu'il a dit, soit pour compléter ce qu'il avait négligé de dire, que la métaphysique fut supprimée, ou ramenée, comme à son objet propre, à l'étude même des limites du savoir.

*
* *

Quel est, au moins en général, le contenu *positif* de la métaphysique kantienne ?

C'est là une seconde question dont la solution s'impose.

Ruyssen (1) dit très justement : « La critique n'est, aux yeux de Kant, que la préface d'une double métaphysique absolument nouvelle : la *métaphysique de la nature* qui détermine les conditions *a priori* de toute connaissance expérimentale ; et la *métaphysique des mœurs*, ou recherche des conditions *a priori* de l'acte moral ».

Nous avons eu plus haut l'occasion de montrer la parité que les paroles de Kant impliquent entre les mots *métaphysique* et *morale*. Il n'en suit pas qu'aux yeux de Kant, il n'y ait pas d'autre métaphysique que son système moral. Celui-ci n'en est qu'une partie à laquelle fait pendant, et que prépare, une métaphysique spéculative. Dès la *première édition* de la *Kritik* (2), il en annonçait la future apparition. « La métaphysique n'est qu'un inventaire systématiquement ordonné, de tout ce que nous possédons par la raison pure... J'espère pouvoir publier pareil système de la

(1) Dans son ouvrage *Kant*. Paris, 1900, p. 109.
(2) *Vorrede*, pp. XIV et XV.

raison pure (spéculative) sous le titre de métaphysique de la nature. Le contenu en sera plus riche que celui de cette critique, qui doit, au préalable, exposer ses sources et les conditions de sa possibilité, déblayer et égaliser un terrain tout encombré. » Et dans la *seconde édition* (1), il s'excuse de n'avoir pas exécuté sa promesse. « Je devrai me presser, ajoute-t-il, car je prends de l'âge (soixante-quatre ans, ce mois même que j'écris !) si je veux exécuter *mon plan :* publier une métaphysique de la nature, non moins qu'une métaphysique des mœurs ; — remarquez donc que ce plan s'élargit — *comme justification du bien-fondé de la critique de la raison spéculative* et de la raison pratique. » Entre les deux éditions cependant, Kant avait donné, comme leur titre même l'indique, un prélude à la première partie du travail promis, par la publication (en 1786) des *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft ;* et à la seconde, par la publication (en 1785) du *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (2). Le premier de ces opuscules ne devait pas se prolonger dans quelque ouvrage plus important. Le second peut être considéré comme une ébauche de la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Son auteur allait, depuis ce moment, se cantonner presque exclusivement dans les questions morales, religieuses ou sociales. Or nous lisons, dans le *Grundlegung* précité, ce passage net et précis : « Toute philosophie, aussi longtemps qu'elle se tient sur le terrain de l'expérience, peut s'appeler *empirique ;* mais celle qui ne tire ses doctrines qu'elle

(1) *Vorrede*, p. XLIII.

(2) Ces ouvrages viennent d'être republiés (1903) dans le tome VI des *Kants' Werke*, édités par l'Académie de Berlin. Ruyssen *(op. cit.*, p. 375) a mal traduit le titre de *Grundlegung...* par *Etablissement de la métaphysique des mœurs.* Il semble cependant vouloir corriger Barni, qu'il cite, et qui avait dit plus exactement : *Fondements de...*

propose que de principes *a priori*, s'appelle philosophie *pure*. Celle-ci, quand elle est purement formelle, s'appelle *logique ;* mais si elle est appliquée à des objets intellectuels déterminés, elle s'appelle *métaphysique*. Ainsi surgit l'idée d'une double métaphysique : une *métaphysique de la nature* et une *métaphysique des mœurs*. La physique aura ainsi sa partie *empirique*, mais aussi une partie rationnelle ; de même l'Éthique, dont on pourrait appeler la partie empirique spécialement *Anthropologie pratique*, et du nom de *Morale* la partie rationnelle » (1).

Cette parole nous fait comprendre que Kant assigne comme objet à la métaphysique tantôt ce qui est l'objet de la métaphysique spéculative, et tantôt ce qui est l'objet de la métaphysique pratique.

*
* *

1. — Métaphysique spéculative.

« L'élaboration de la connaissance *a priori*, tant celle qui constitue l'intuition, que celle qui s'obtient par l'application des concepts, enfin l'élaboration de principes synthétiques *a priori*, en vue de la connaissance philosophique, constituent proprement le contenu de la métaphysique » (2).

Ce passage n'est peut-être pas clair ; mais Kant le complète plus bas. Il montre que pour résoudre la question de la *possibilité* et du *comment* de la métaphysique, il faut résoudre, non celle de la possibilité des mathématiques et de la physique, puisque cette question se trouve résolue déjà par le fait de leur existence et de leur évidente certitude, mais au moins celle de leur *comment*. Il en résulte

(1) Kant, *Grundlegung...*, Vorrede.

(2) Id., *Prolegomena*, § 4.

à l'évidence que l'explication du *comment* des sciences éclaire la même question, quand elle concerne la métaphysique. Mais d'autre part celle-ci ne se trouve pas déjà justifiée par la seule légitimité des sciences. Ce qui revient à dire : le procédé scientifique est similaire au procédé métaphysique, sans être identique.

Kant a condensé en une formule brève toute sa théorie critique du savoir : « Toute connaissance humaine commence par des intuitions, va de là à des concepts, et finit par des idées » (1). Ces trois éléments distincts correspondent aux trois pouvoirs de l'esprit : sensibilité, entendement et raison. La raison (Vernunft) est proprement la faculté métaphysique. Ce qui constitue son objet, ce sont les trois idées de la raison, les idées psychologique, cosmologique et théologique : le moi, le monde, Dieu ; ainsi que les jugements qu'on en forme (2).

*
* *

Qu'y a-t-il de **commun**, selon Kant, entre la science et la métaphysique ?

Le point de contact le plus important est celui-ci : L'une et l'autre procèdent par synthèse *a priori*.

« Il faut bien distinguer, dit Kant, les jugements qui proprement *sont* métaphysiques, de ceux qui *appartiennent* à la métaphysique... Quand certains concepts *appartiennent* à la métaphysique, par exemple celui de la substance, les jugements qui les analysent lui appartiennent aussi... Mais pareille analyse n'est pas d'une autre espèce que l'analyse de n'importe quel concept, métaphysique ou non. Le jugement analytique n'est pas métaphysique, parce que son

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 730.
(2) Cfr. Kant, *Prolegomena*, §§ 40-43.

concept le serait... Donc la métaphysique, quoiqu'elle ait besoin de nombreuses analyses de concepts et de jugements analytiques, n'a proprement affaire qu'à des principes synthétiques *a priori* » (1).

*
* *

Quelle **différence** Kant met-il entre la science et la métaphysique ?

Dans le passage même dont nous venons de citer une partie, Kant insinuait cette différence : « La métaphysique, disait-il, a quelque chose de spécial, qui lui est propre dans la genèse de sa connaissance *a priori* ». Mais il ne devait s'expliquer que plus loin (2).

a) *Première différence entre les sciences et la métaphysique.* — « Les sciences s'appuient sur l'expérience, ou du moins la *constituent en lui donnant un sens* (3) ; tandis que la métaphysique n'a point affaire à des concepts, appelés *Naturbegriffe*, qui trouveraient leur application dans l'expérience, ni à ces autres concepts, appelés *Vernunftbegriffe*, qui s'appliqueraient à quelque expérience toujours possible sinon réelle. Elle a affaire à des concepts doués de réalité objective, et qui ne sont pas seulement des fictions de l'esprit. Elle a affaire aussi à des propositions dont la vérité ou la fausseté ne peuvent être constatées ou découvertes par le moyen d'aucune expérience. »

Bref, les « sciences » sont expérimentales, et la métaphysique ne l'est pas.

*
* *

(1) Kant, *Prolegomena*, § 4.
(2) Id., *ibid.*, §§ 40 et suivants.
(3) « Les concepts purs de l'entendement ne servent qu'à écrire les représentations, pour qu'on puisse les lire comme expérience. » Kant, *Prolegomena*, § 30.

On peut s'étonner que Kant mette ici sur le même pied, quand il s'agit de les opposer à la métaphysique, les mathématiques et les sciences naturelles. Certainement elles ne sont pas « expérimentales », au même titre. Entre elles d'ailleurs Kant lui-même établit des différences appréciables. Voici le résumé de sa pensée, quant à ces différences : « La différence essentielle de la connaissance mathématique pure d'avec toute autre connaissance *a priori*, c'est qu'elle doit procéder non par notions, mais toujours par la *construction* des notions » (1).

Dans la *Kritik der reinen Vernunft* (2), il s'appuie sur cette « construction » des notions, propre à la connaissance mathématique. « Construire » un concept, c'est se proposer l'intuition *a priori* correspondante. La « construction » d'une notion exige donc une intuition qui, à moins de n'être que l'intuition d'un objet particulier, ne peut être proprement « empirique ». Cette intuition doit, toutefois, avoir dans la représentation une valeur universelle, qui la rende applicable à toutes les intuitions particulières des objets possibles qui rentrent dans ce concept. Telle par exemple une intuition déterminée de l'espace, de la ligne, du plan, etc. La science naturelle au contraire (Naturwissenschaft) ne procède pas par « construction des notions » telle que Kant vient de l'expliquer. Elle fait rentrer dans l'extension de certains concepts une matière empruntée à des perceptions sensibles. C'est ainsi qu'elle opère le changement des jugements *perceptifs* (*Wahrnehmungsurteile*) en jugements

(1) Kant, *Prolegomena*, § 4. — En 1764 parut *Inquisitio de claritate principiorum theologiae naturalis et ethicae.* Kant y signale déjà que les mathématiques procèdent par construction des notions et non par simple analyse.

(2) Page 713 de la 1re édition, antérieure aux *Prolegomena ;* p. 741 de la 2e édition, postérieure.

d'*expérience* (*Erfahrungsurteile*). La science naturelle, dans ce qu'elle a de propre, consiste donc en ce qui reste, après qu'on a supprimé la mathématique et la métaphysique. Son objet dépend directement des sources de l'expérience ; tels le mouvement, l'impénétrabilité, la chaleur, etc. (1).

En langage plus clair Kant aurait dit que la physique a pour objet les perceptions sensibles *qualitatives*, expliquées par des lois générales (2). En ce qu'elle procède par le moyen de la sensation, elle diffère des mathématiques qui procèdent par imagination.

Cette différence n'empêche pas que l'une et l'autre aient en commun d'être synthétiques *a priori* plutôt qu'analytiques (3). Quant à la physique, c'est évident. Quant à la mathématique, c'est la nécessité de « construire » les notions qui lui donne le caractère de toute science, et la rend synthétique *a priori :* « Comme elle doit, dans ses propositions, sortir de la notion pour aller à ce que contient l'intuition correspondant à cette notion, ses proposi-

(1) Kant, *Prolegomena*, § 15.

(2) C'est ce qu'il voulait dire par son principe qui régit les « anticipations de la perception » : Dans toutes les représentations, le réel, objet de la conscience interne, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré (*Kritik der reinen Vernunft*, p. 207). C'est là un premier principe qui régit la physique. Il se distingue de celui qui régit les mathématiques et qu'il appelle l' « axiome de l'intuition » : toutes les intuitions sont des grandeurs extensives (*ibid.*, p. 202).

(3) Il en résulte cependant cette différence : Ces jugements mathématiques sont apodictiques et certains *a priori*, tandis que les propositions de la physique ne sont certaines qu'*a posteriori* et empiriquement (Kant, *Prolegomena*, § 7).

Une science peut donc être construite *a priori*, sans être certaine *a priori*. Relevons, à ce sujet, la méprise de beaucoup d'interprètes (dogmatistes) du kantisme, qui prennent ce mot *a priori* toujours dans un sens critériologique, alors qu'il a le plus souvent chez Kant une acception idéologique. Quant à l'induction kantienne, qui fonde la certitude générale empirique, voir Kant, *Logik*, I, 3, § 84. Cfr. Boutroux, Revue des *Cours et Conférences*, 1899-1900, p. 625.

tions ne peuvent jamais s'obtenir par une décomposition des concepts, c'est-à-dire analytiquement ; elles sont donc toutes synthétiques » (1). Le mathématicien ne peut simplement tirer ses thèses d'une notion, celle de ligne, de triangle, etc., mais doit retrouver un concept dans une image, qui y ajoute quelque chose. Et Kant prouve par plusieurs exemples que cette image *ajoute* quelque chose à la notion. Il rappelle notamment qu'aucune notion pure ne pourrait distinguer entre elles deux choses qui sont symétriques l'une par rapport à l'autre, tout en n'étant pas symétriques dans leurs parties à elles. Ainsi aucune définition ne peut s'appliquer à la main droite, qui ne s'applique en tous points à la main gauche. Les deux mains pourtant ne sont pas égales puisque non superposables (2). Il en est de même de deux triangles sphériques scalènes qui seraient opposés, obtenus en joignant sur chaque hémisphère les extrémités de trois diamètres.

*
* *

On a prétendu que cette théorie kantienne qui expliquait l'origine des propositions mathématiques par la « construction » des notions était contredite par la métagéométrie. M. Mansion notamment dit : « La métagéométrie, en montrant l'inanité des idées de Kant sur l'espace a donc ruiné, par la base, la métaphysique du criticisme » (3).

Nous nous permettons de douter de cette conclusion du savant mathématicien. Nous croyons que si Kant avait

(1) Kant, *Prolegomena*, § 15.

(2) Cet argument qui se trouve dans les *Prolegomena* avait été donné déjà en 1768 par Kant dans *Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum.*

(3) P. Mansion, *Revue Néo-Scolastique*, 1896, p. 255.

connu la métagéométrie, il y aurait trouvé non de quoi infirmer mais, au contraire, de quoi confirmer ses vues.

Il aurait dit sans doute : N'avais-je pas soutenu que les définitions de la géométrie ne peuvent être tirées des seules notions? Sinon, il faudrait pouvoir tirer toutes leurs propriétés essentielles des définitions. Il ne faudrait point à ces définitions ajouter des axiomes complémentaires, exprimant par exemple que la ligne droite est la plus courte, qu'entre deux points il n'y en a qu'une possible, que, par rapport à une première ligne, il n'y a pas moyen de mener plus d'une parallèle par un point donné. Ces axiomes sont des postulats. Ce qui les légitime, c'est le besoin d'accorder notre concept avec l'intuition. J'avais donc raison de dire que la géométrie régnante fait appel à autre chose qu'à l'analyse : elle cherche à concorder avec l'intuition. Et cette intuition est *a priori*, puisqu'elle devance l'expérience. L'apparition de géométries non-euclidiennes ne peut me donner un démenti. Le retard de cette apparition lui-même prouve déjà qu'il n'y a qu'une seule géométrie, celle d'Euclide, qui réponde entièrement au procédé naturel de l'esprit humain (1). Il faut un effort spécialement vigoureux, une puissance d'abstraction peu commune, pour les créer et même pour les comprendre. Je n'avais point dit d'ailleurs que la géométrie euclidienne fut seule scientifique. J'ai analysé comment était de fait scientifique la seule que je connusse. Mais mon criticisme, dans son

(1) « Notre imagination est aussi très approximativement euclidienne, si l'on peut ainsi dire » (P. Mansion, *loc. cit.*). N'est-ce pas trop peu dire ? Notre imagination est nettement euclidienne. Les exemples cités sont-ils concluants ? Il faudrait s'en rapporter évidemment aux cas où l'imagination *seule* est en cause. Et alors il nous semble incontestable que la droite euclidienne répond seule aux exigences de l'imagination.

ensemble, ne tue pas dans l'œuf les géométries non-euclidiennes.

La géométrie euclidienne est la géométrie phénoménale ; les autres sont des géométries nouménales. La métagéométrie est pour la géométrie euclidienne ce qu'est la métaphysique pour la science expérimentale. Ai-je interdit à l'esprit de « penser », sinon de « connaître », ce qui n'est point soumis aux conditions de la science expérimentale ? Et ces « objets de pensée » constituent la matière d'une métaphysique à laquelle je reconnais un caractère scientifique. J'ai d'ailleurs entrevu positivement cette science générale de l'espace (1), qui se dégagerait des *intuitions* de l'espace telles que nous les avons en fait. La métagéométrie n'a point contredit ce fait, comme je n'ai pas nié contre elle que l'esprit pût se dégager de l' « impératif géométrique », et créer par abstraction une science purement intellectuelle de l'espace, et dont les arrêts ne postu-

(1) Kant, *Gedanken von der wahren Schaetzung der lebendigen Kraefte*, chap. I, § 30. — Voir *Kant's gesammelte Schriften*, Band I, erste Abteilung : *Werke*, erster Band. Berlin, 1902, p. 24.

Kant avait dit dans ses *Prolegomena* (§ 12) que l'espace, tel que nous le concevons, n'a que trois dimensions. Il s'agit là de l'espace euclidien. Dans son idée cette thèse est synthétique *a priori*, dans le sens où il entend ce mot : il faut, pour la formuler avec certitude, s'aider de la « construction » de l'espace, au moyen d'une intuition *a priori* ainsi que de l'imagination. « La proposition, dit Kant, que trois droites seulement peuvent se couper rectangulairement en un seul point ne peut pas se démontrer par notions [ce qu'*aucun* géomètre ne contestera] ; elle porte immédiatement sur une intuition, et même sur une intuition pure *a priori* [thèse dont la vérité ou la fausseté est indépendante de la métagéométrie], parce qu'elle est apodictiquement certaine [ce qui doit s'entendre en accord avec le contexte : quand nous joignons l'intuition à la notion]. » Or, à l'endroit indiqué, mais publié longtemps avant (1747), Kant se demande d'où vient cette conception d'un espace, comme déterminé entièrement par trois dimensions ? Il l'attribue à la vérification expérimentale de cette loi : les substances existantes agissent l'une sur l'autre, de telle sorte que la force de l'action soit en raison inverse du carré de la distance. En effet, cette loi se concilie surtout avec

leraient rien à l'intuition. Encore une fois les métagéomètres sont pour moi, non des adversaires, mais des alliés !

Voilà ce que Kant eût certainement dit. Il se serait flatté sans doute en cela : la métagéométrie ne prouve pas décidément sa thèse sur l'intuition *a priori* de l'espace. D'autre part cependant, elle ne prouve pas contre elle : le kantisme explique aussi bien — ou aussi mal — les géométries de Lobatchefsky et de Riemann que celle d'Euclide. A la vérité, la métagéométrie constitue, pour ceux qui refusent d'adhérer au kantisme, une difficulté sérieuse, mais non insoluble.

La difficulté est sérieuse : comment expliquer qu'il y ait trois droites qui répondent à une même définition, alors que l'imagination en écarte toujours deux ? L'on dira qu'il y a trois espèces de droites, comme il y a trois ou plusieurs espèces de courbes : le cercle, l'ellipse, la cycloïde, la

l'hypothèse que le monde existant réalise la géométrie euclidienne. L'expérience ne porte que sur une partie de l'univers, celle où nous sommes et qui est à portée. Mais nous étendons par analogie à la totalité de l'univers cette conception de l'espace. Cependant la loi qui la fonde est arbitrairement établie par Dieu. Il résulterait de toute autre, qu'il aurait choisie, une étendue spatiale qui aurait d'autres propriétés et d'autres mesures. C'est ici que Kant ajoute une parole que nous pouvons considérer comme une divination de la métagéométrie : « **Une science de toutes ces espèces possibles de l'espace constituerait assurément la géométrie la plus haute qu'une intelligence humaine puisse concevoir.** Quant à l'impossibilité où nous sommes de nous représenter l'espace autrement qu'à trois dimensions, elle tient, me semble-t-il, à ceci : nous recevons les impressions du dehors selon la loi du rapport inverse de la distance ; et nous sommes ainsi faits que non seulement nous subissons de la sorte certaines impressions, mais aussi que nous agissons de même sur les corps extérieurs. »

Cette référence décisive, qui confirme par la parole même de Kant notre interprétation du kantisme, nous a été indiquée par M. le professeur De Lantsheere, au cours de ses conférences inédites sur la philosophie de Kant, données en 1905 à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain.

parabole, etc. Mais aussi à chaque espèce répond une image différente. Ce qui n'est pas le cas pour les trois lignes droites.

L'explication la plus obvie de la métagéométrie est donc celle qu'on tirerait du kantisme. Mais il n'en résulte pas qu'il soit vrai, et que la preuve soit apodictique. Spécialement, la métagéométrie ne prouve pas que l'intuition de l'espace, telle que nous l'avons, soit vraiment et ne puisse être qu'*apriorique*. Il n'est pas démontré qu'elle ne puisse être postérieure à l'expérience, et en dépendre. L'imagination, par le pouvoir qui lui est propre de combiner, d'agrandir et de dépasser la perception concrète et immédiate, peut se forger une intuition donnée. Mais le caractère exclusif de notre façon d'imaginer, opposé à la multiplicité des sciences géométriques, ne prouve pas le caractère apriorique de l'intuition d'espace, comme elle ne supprime pas le caractère analytique de la géométrie, euclidienne ou non.

Pour conclure cette digression sur le kantisme et la métagéométrie, nous redirons : la métagéométrie, par elle-même, ne renverse pas les théories de Kant sur l'espace, ni partant sa philosophie de la connaissance mathématique. Il reste assuré qu'il n'y a qu'une géométrie qui réponde à notre façon d'imaginer ; or c'est la seule que Kant ait prise, et qu'il pouvait, de son temps, prendre comme donnée.

*
* *

Revenant à notre sujet, voyons comment les mathématiques sont pour Kant de la science expérimentale.

Il arrive souvent à Kant d'appeler *expérience* la science

physique seule, par opposition aux mathématiques (1), et même de dire que celles-ci « nous fournissent l'exemple le plus éclatant d'une raison pure qui étend heureusement ses connaissances, par elle-même, et *sans le secours de l'expérience* » (2). Et cependant, n'appelle-t-il pas « expérience » *toute* science qui ne serait pas métaphysique, donc aussi les mathématiques ?

Cette contradiction apparente se résout facilement, si l'on comprend le sens kantien du mot *expérience*.

Est expérimentale la science synthétique *a priori* qui interprète la réalité sensible. Les mathématiques et la physique synthétisent toutes deux *a priori*. Les mathématiques *pures* sont, sans doute, indépendantes de la source propre à l'expérience : la sensation. Mais *en ce cas même* elles fournissent une série de propositions valant pour toute expérience *possible*. A ce titre, elles ne sont ni plus ni moins expérimentales que la physique : elles préparent les formes de l'expérience auxquelles la réalité concrète fournira une matière. Cette expérience, en mathématiques, portera sur la quantité seule ; en physique, sur la qualité.

D'ailleurs, les mathématiques et la physique coopèrent. Toute expérience proprement dite est double. L'objet d'une connaissance objective est d'abord rangé sous le concept propre aux mathématiques, celui de grandeur ; l'intuition de l'espace étant une intuition *a priori* de la sensibilité. A une seconde étape, l'expérience s'étend en rangeant son objet sous l'extension des concepts qui se partagent entre les autres catégories. Les propositions mathématiques et physiques se fécondent ainsi mutuellement. Kant donne,

(1) Kant, *Prolegomena*, § 2.
(2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 740.

sous forme d'un couple de principes, la formule de cette compénétration des mathématiques et de l'expérience :

1° Toutes nos représentations, en tant qu'intuitions dans le temps et l'espace, sont d'abord « subsumées » sous le concept de la grandeur extensive.

2° Dans toutes les représentations, le réel, objet de la sensation, a un degré, une grandeur intensive, ou extension qualitative (1).

Quant à déterminer toute la signification objective des représentations, ce n'est point le fait de la science mathématique. Cette objectivité est établie expérimentalement quand ces représentations sont comprises à travers certains concepts *a priori*, ceux de substance, de cause..., et en conformité avec les principes qui régissent l'emploi de ces concepts. Ce sont ces principes qui constituent proprement les lois de la nature ; ils peuvent s'appeler dynamiques (2).

Bref, les mathématiques *pures* servent à l'expérience à faire. Cessant ensuite d'être *pures*, elles entrent comme élément dans l'expérience proprement dite. Celle-ci y ajoute un surcroît de signification, ou plutôt ne forme avec elle qu'une connaissance *une*, expérimentale. En effet, l'on ne peut oublier que la différence entre la synthèse par imagination (propre aux mathématiques) et la synthèse par sensation (propre à la physique) n'a pas, dans la théorie kantienne de la matière et de la forme de la connaissance, l'importance qu'elle aurait dans une autre philosophie, pour donner ou ne pas donner à une science son caractère expérimental. La théorie de la science selon Kant se résume en effet en ce mot de lui : *idéalisme transcendantal ;*

(1) Voir Kant, *Prolegomena*, § 24.
(2) Id., *ibid.*, § 25.

et en cet axiome : l'intelligence ne tire pas ses principes *a priori* de la nature, *mais les lui dicte* (1).

On conçoit donc en quel sens toute science, y compris les mathématiques, est, pour Kant, expérimentale.

*
* *

Cette première différence entre la science et la métaphysique nous permet de déterminer avec plus de précision quel est en kantisme *l'objet de la métaphysique spéculative*.

Cet objet c'est l'absolu, c'est-à-dire l'inconditionné, et plus spécialement ce que nous concevons par delà l'expérience, sans pouvoir le saisir empiriquement. Après avoir atteint une connaissance scientifique, après s'être rendu compte comment il arrive à pareille connaissance, l'esprit se surélève par rapport à cette première connaissance. Se repliant sur lui-même, dans une réflexion objective, il peut chercher à établir une relation avec certains objets, sans devoir ni sans pouvoir s'aider de l'expérience. L'expérience ne satisfait pas les besoins de l'esprit. Chacune d'elles — et la somme de toutes — ne sont qu'une partie de son domaine. La totalité de l'expérience possible n'est pas elle-même de l'expérience. Il faut donc qu'il y ait des concepts de la raison portant sur la totalité, c'est-à-dire sur l'unité collective, de toute expérience possible (2).

Dans la *Kritik*, Kant explique et applique ce principe : « Un concept transcendantal de la raison est celui de la

(1) Kant, *Prolegomena*, § 36. Kant souligne. Cfr. : « Die reine Mathematik,und namentlich die reine Geometrie, kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, dass sie bloss auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht dass unsere sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sei, wie sie uns erscheinen ». Id., *ibid.*, § 13, Anmerkung I.
(2) Cfr. Id., *ibid.*, § 40.

totalité des conditions requises pour un résultat expérimental donné. Or l'inconditionné seul rend possible la totalité des conditions (ou vice versa, la totalité des conditions est elle-même inconditionnée). De la sorte, un concept propre à la raison pure ne peut être compris que comme un concept de l'inconditionné, pour autant qu'il est à la base d'une synthèse de choses conditionnées...

La métaphysique a ainsi pour objet l'absolu.

Le concept transcendantal de la raison remonte synthétiquement à la totalité absolue des conditions, et s'arrête à ce qui est *inconditionné* tout court. La « raison » abandonne à l' « entendement » tout ce qui se rapporte immédiatement aux objets de l'intuition, ou surtout à leur synthèse opérée par l'imagination. Elle se met en marge de l'entendement et, après que celui-ci s'est servi de ses concepts, elle cherche à pousser l'unité synthétique, qui est conçue dans les catégories, jusqu'à ce qui est inconditionné de toute façon. On obtient de la sorte une *unité de raison* des représentations. On pouvait appeler *unité de l'entendement* celle que procurent les catégories » (1).

« Si tous les *concepts purs* tendent à l'unité synthétique des représentations, les *idées transcendantales* se rapportent, elles, à l'unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général. Toutes les idées transcendantales se ramèneront ainsi à trois classes. La première renferme l'unité absolue du *sujet pensant ;* la seconde, l'unité absolue de la *suite des conditions de la représentation ;* la troisième, l'unité absolue de la condition de *tous* les objets de la pensée... Car, en somme, toutes les relations que la connaissance peut avoir reviennent à sa relation avec le sujet, ou

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 379 et suiv.

avec l'objet. Cette dernière relation se subdivise selon qu'on considère l'objet précisément comme représentation, ou comme objet de pensée en général. Elle est donc triple, la relation dont nous pouvons nous faire une idée : 1° la relation avec le sujet connaissant ; 2° avec les objets d'expérience ; 3° avec toute chose en général.

Le sujet pensant est l'objet de la psychologie. La totalité de toutes les représentations, c'est-à-dire le monde, est celui de la cosmologie. La condition suprême de la possibilité de tout ce qui peut être pensé, l'être des êtres, Dieu, est l'objet de la théologie » (1).

C'est ainsi que la métaphysique spéculative comporte un triple objet : l'homme, le monde, et Dieu.

*
* *

Seconde différence entre la science et la métaphysique. — De ce qu'elle ait pour objet l'inconditionné absolu, la métaphysique s'inspire, dans le dénombrement des idées de la raison, d'un tout autre principe que la science dans le relevé des catégories. L'entendement ramène les phénomènes à l'unité au moyen de certaines règles ; la raison, elle, ramène les règles de l'entendement à l'unité au moyen de certains principes. Elle est donc la faculté des principes, comme l'entendement est la faculté des règles. Il faut bien entendre ce mot : *faculté des principes*. Kant ne veut point dire que la science expérimentale ne raisonne pas et ne s'inspire pas aussi de principes. Le titre *faculté des*

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 391. On comprend ainsi que l'idée cosmologique (le monde), qui est proprement l'idée d'une somme, considère cette somme comme un bloc un, et soit mise sur le même rang que les idées psychologique et théologique dont l'objet est vraiment un : l'âme et Dieu.

principes est donc attribué *a potiori*. En langage ordinaire nous dirions naturellement que c'est la raison qui agit plutôt que l'esprit d'observation, fût-il même judicieux et pénétrant, quand nous voyons un homme déduire une conséquence très éloignée de données simples. Ce serait le cas pour un détective qui désignerait sûrement l'auteur d'un méfait, après avoir saisi sur les lieux quelques indices insignifiants en apparence. C'est donc à un titre spécial que la raison mérite le nom de *faculté des principes*. « Or, dit Kant, comme j'ai cherché l'origine des *catégories* dans les quatre fonctions des jugements de l'entendement, ainsi l'origine des *idées* se trouve dans les trois fonctions du raisonnement... La distinction formelle des conclusions établit leur division en raisonnements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Les *idées*, basées sur cette division, comprennent ainsi (1) l'idée du sujet absolu, inconditionné (moi) ; ensuite celle de la série complète des conditions (le monde) ; enfin la fusion de tous les concepts dans l'idée d'une somme complète de tout le possible (Dieu)... Les idées ne peuvent pas, comme les catégories, servir à l'entendement quant à la formation de l'expérience... Elles ont une tout autre destination que les catégories qui rendent possible l'expérience. Plus haut déjà, Kant avait dit de même qu'elles étaient d'une autre nature et d'une autre origine que les concepts de l'entendement. Et il insiste sur cette différence, tout au long d'un paragraphe. Quant aux principes des sciences, eux aussi diffèrent *toto cœlo* (*himmelweit*) de ceux de la métaphysique (2).

Et, pour exprimer d'un mot cette différence quant à

(1) Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 379. L'explication de cet *ainsi* souffre violence.

(2) Id., *Prolegomena*, §§ 43 et 44, passim, et tout le § 41.

l'usage des idées, différence corrélative à celle de leur origine et de leur fonction : *les idées nous servent à penser les noumènes, tandis que les concepts nous servent à connaître les phénomènes*. Phénomènes connus — noumènes pensés : telle est l'antithèse de la science et de la métaphysique. L'interprétation de Paulsen est bien concordante : « La possibilité de penser le « mundus intelligibilis », l'établissement d'un rapport avec lui, qui repose sur la raison et non sur l'entendement, est et restera en dernière analyse l'apport le plus important de Kant à la philosophie... Il faut surtout distinguer le « penser » connaturel à la raison, d'avec le « connaître » scientifique... La physique est une connaissance scientifique, la métaphysique est de la pensée rationnelle » (1).

Kant consacre un long article à cette distinction entre les phénomènes et les noumènes (2). Les représentations s'appellent « phénomènes » en tant qu'elles fournissent la conception des objets, d'après la synthèse fournie par les catégories. Mais si nous concevons les choses comme de purs objets de l'intelligence ; si ces choses peuvent nous être données dans une intuition non sensible (en quelque sorte *coram intuitu intellectuali*), pareilles choses sont appelées *noumènes* (intelligibilia) (3)... Toutes nos représentations sont rapportées en fait par l'intelligence à quelque objet, à un « quelque chose » qui est un objet transcendantal. Ce

(1) Paulsen, *Kants Verhaeltniss zur Metaphysik*, pp. 5 et 6, 31. Berlin, 1990. — « Il faut bien remarquer que nous réservons toujours ceci, que ces objets (de l'expérience) nous pouvons au moins les penser comme choses-en-soi, sinon les connaître. » Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, p. XXVI.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 294-315.

(3) Les mots *noumène* et *Ding-an-sich* sont souvent synonymes, par exemple *Prolegomena*, § 30. Kant dit encore (§ 45) : « Noumena, oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen). »

« quelque chose » est un x, dont nons ne savons rien et ne pouvons rien savoir. Mais il est corrélatif à l'unité de l'aperception, et cherche à unifier l'objet multiple de l'intuition sensible. Cette unité, l'intelligence et spécialement la raison l'opère par la conception d'un objet... Le mot *noumène* a ainsi un sens négatif en tant qu'il est pris comme n'étant pas objet d'une intuition sensible. Il a un sens positif en tant qu'il est pris comme objet d'une intuition qui n'est pas sensible.

*
* *

La *troisième différence* entre la science et la métaphysique consiste en ce qu'elles ne sont pas susceptibles de vérité au même titre ni de la même façon. Nous en avons déjà dit un mot au chapitre de *La réalité selon Kant* (1). La vérité de la métaphysique tient sans doute encore à ce qu'elle soit conforme aux lois de l'intelligence. Mais il serait plus exact de dire : aux nécessités impérieuses de notre esprit qui veut achever la synthèse de l'expérience. En fait de science, les lois de l'intelligence supposent des données. Elles ne sont applicables que dans des cas déterminés, si l'intelligence a emprunté quelque première perception à la réalité extérieure concrète, matérielle et sensible. L'observance de ces lois donne à l'expérience l'objectivité spéciale qui tient à son contact avec le réel. Mais en fait de métaphysique, les lois de l'intelligence qui en régissent la « normalité » et qui la font vraie, ne supposent comme donnée que la totalité de l'expérience déjà faite. L'observance de ces lois garantit la justesse de la métaphysique et, partant, une vérité *sui generis*. Cette vérité

(1) Voir plus haut, pp. 76 et 77.

est d'ordre spécial, parce qu'elle n'est pas objective au même sens que l'expérience. La raison métaphysique n'interprète plus ce qu'elle touche par la sensation, comme l'entendement empirique. Elle se met en marge de l'expérience pour en déterminer les conditions absolues, extra-expérimentales. Il se fait ainsi, par une singulière anomalie qui peut sembler paradoxale, que la métaphysique a, plus que l'expérience, la réalité pour objet puisqu'elle cherche ce qui *est* vraiment, et dépouille mentalement cette réalité des caractères spéciaux qu'elle revêt en devenant l'objet formel de l'expérience. Elle est ainsi l'effort de la raison procédant au moyen d' « idées » et de « principes » pour connaître le réel, en se passant de contact avec la réalité.

Or remarquons comment nous pouvons, à la lumière de cette doctrine, comprendre la classification que Kant fait des sciences en : mathématique, physique et métaphysique. Cette classification semble bien aristotélicienne, à une interversion près de la mathématique avec la physique. En vérité, elle s'inspire d'un tout autre principe que celui du degré d'abstraction, dont s'inspire Aristote. Ces sciences sont graduées selon leur plus ou moins grande « objectivité », si nous entendons ce mot dans le sens de : *manifestation* du réel *existant*. Les deux premières sciences étant empiriques, elles se préposent à la dernière qui est transcendantale. Et des deux premières c'est la mathématique qui a le moins d'objectivité, parce qu'elle ne repose pas sur la *perception* sensible, comme la physique. Il se fait ainsi que la métaphysique est la dernière en rang et transcendante, non parce qu'elle est la plus abstraite, mais en quelque sorte parce qu'elle l'est le moins. Elle dépasse la connaissance expérimentale d'une tout autre façon que chez Aristote : elle prétend non à l'*abstractissimum*, mais au réel-en-soi.

Les deux autres, tout universelles et nécessaires qu'elles soient, n'ont d'autre objet que de généraliser l'expérience, et se trouvent ainsi constituées dans un tout autre ordre que la dernière. Cette gradation des sciences représente donc une échelle descendante au point de vue de l'abstraction, mais *ascendante* au point de vue de l'objectivité et de l'utilité en tant que manifestations du réel. En dehors d'elles se rangent les propositions analytiques, auxquelles il manque absolument d'avoir *du corps*. Parmi elles, en dernier lieu, se trouve l'autre extrême, la métaphysique, qui cherche à en avoir le plus possible.

Il en résulte encore qu'aux yeux de Kant les mathématiques, qui occupent la première place, constituent à certains égards la science qui soit la plus satisfaisante au point de vue de la vérité. Elle n'est point la plus vraie, mais c'est la science dans laquelle la certitude se repose le plus aisément.

D'abord elle jouit de cette vérité « de droit commun », dirions-nous, qui est propre aux sciences expérimentales. De plus, elle est parmi celles-ci la science qui est le moins sujette à l'erreur, puisqu'elle ne repose pas immédiatement sur la perception. Aussi voit-on que le kantisme a debuté par l'examen des propositions mathématiques. C'est à elles, en premier lieu, que Kant a appliqué sa théorie des jugements synthétiques *a priori* (1). Et ce ne fut certes pas, dans l'esprit de Kant, un mince argument en faveur de sa théorie que de la croire applicable à des propositions aussi incontestablement certaines que celles des mathématiques. Zimmerman a pu dire avec raison : « Si les jugements

(1) Cfr. plus haut, p. 4, note.

mathématiques ne sont pas synthétiques *a priori*, toute la critique kantienne de la raison s'écroule » (1).

C'est aussi pour cette différence entre les sciences et la métaphysique, considérées au point de vue de leur vérité, que Kant a pu dire : Appliquée aux sciences, la critique en détermine simplement le *comment*, puisqu'elles sont indubitablement certaines ; appliquée à la métaphysique, la critique en cherche non seulement le *comment*, mais encore le *pourquoi*, puisqu'elle a pour objet non seulement la condition de telle connaissance, mais encore de la connaissance comme telle (2).

*
* *

Une *quatrième différence* entre la science et la métaphysique résulte de la précédente. Elle porte sur l'assentiment spécial qu'on donne aux sciences et à la métaphysique.

Au début du chapitre V, nous avons dit que Kant établit trois degrés dans l'assentiment : *opiner*, *croire* et *savoir*. « Or, dit-il, dans l'emploi transcendantal de la raison, *opiner* est rester en deçà de ce qu'on peut, *savoir* est aller au delà » (3). L'assentiment propre à la métaphysique est donc exprimé par le mot *croire*, *glauben*.

Il y a dans la *Logik* de Kant un passage où il traite explicitement de cette croyance, et qui semble démentir notre interprétation de la pensée de Kant : « Il n'y a lieu d' « opiner » dans aucune science qui se compose de connaissances *a priori* ; partant ni en mathématiques, ni en

(1) Cité par Couturat, *La philosophie des mathématiques selon Kant*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1904, p. 321.
(2) Kant, *Prolegomena*, 340. Cfr. plus haut, pp. 6 et 10.
(3) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, p. 851.

métaphysique, ni en morale. Le champ de l'opinion, c'est la connaissance expérimentale, la physique, etc... (1) Ainsi l'éther des nouveaux physiciens est l'objet d'une opinion... La croyance se rapporte à des objets dont on ne peut rien savoir, ni opiner, ni conjecturer avec vraisemblance ; dont on sait seulement qu'il n'est pas contradictoire de les penser comme on les pense. Elle se rapporte donc à l'assentiment fondé sur des bases morales » (2). Or Kant, au même endroit, dit expressément que dans le domaine de la « croyance » ne rentrent ni l'objet de la métaphysique, ni celui de la morale.

Mais c'est parce que cette contradiction est si flagrante à première vue, au moins à propos de la morale, que nous sommes avertis qu'elle n'est pas réelle au fond. Les vérités morales qui font l'objet de la science (*wissen*) sont celles qui sont immédiatement sûres : les droits et les devoirs (*Rechte und Pflichten*) ; ce sont les vérités ultérieures et supérieures seules qui constituent la métaphysique morale et l'objet de la croyance. Quant à la métaphysique *spéculative*, dont Kant dit ici qu'elle fait l'objet du « savoir », il s'agit de la métaphysique prise en général, dont la légitimation principielle est vraiment sûre en vertu des lois certaines de la critique. En ce sens, elle est elle-même certaine, et objet du « savoir » pris au sens large, au même titre que l'expérience (die Erfahrung *und die Vernunft*).

Mais la métaphysique ne peut, *dans son contenu propre*, faire l'objet du savoir ; d'autre part, elle ne peut faire l'objet de la simple opinion ; il faut donc qu'elle fasse l'objet de la croyance. Aussi Kant a-t-il dû rendre solidaires la

(1) Non pas nécessairement, ni toujours, bien entendu.
(2) Kant, *Logik*, Einleitung, IX.

métaphysique spéculative et la métaphysique morale, en vertu de sa définition même de la croyance : « La croyance est un mode de penser *moral*, propre à la raison, qui lui fait tenir pour certain ce à quoi la spéculation théorique n'a pas d'accès » (1).

*
* *

Quelle est l'**union** de la science et de la métaphysique selon Kant ?

Un premier trait d'union tient à ce qu'elles ont de commun : d'être synthétiques *a priori* l'une et l'autre, — quoique différemment chacune —, et susceptibles de vérité et d'assentiment certain.

D'ailleurs, les différences qui les affectent ont pour effet de *compléter* l'une par l'autre la science et la métaphysique. Les sciences nous donnent une connaissance expérimentale, certes, mais elles ne nous donnent que cela. La métaphysique ne prend rien à l'expérience, mais y ajoute quelque chose. Celle-là nous fait connaître tel objet, celle-ci nous fournit les idées que toute connaissance comme telle postule à titre de conditions. Celle-là opère en sens direct peut-être, mais celle-ci en sens *réfléchi*. Kant dit ainsi que le propre de la métaphysique est de ne s'occuper que d'elle-même, de couver ses propres idées, et d'établir immédiatement la relation présumée avec des objets (2). Elle prolonge ainsi par la « pensée » ce qui n'était que connaissance.

Il peut être intéressant de constater qu'une idée similaire se trouve dans le positivisme de Comte. La méthode de sa sociologie est double : l'une objective et basée sur l'observa-

(1) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 91.
(2) Id., *Prolegomena*, § 40.

tion, l'autre subjective et qui consiste dans le prolongement des résultats acquis, au nom d'une tendance affective et utilitaire. La méthode objective ne peut conduire qu'à un positivisme de dispersion. On n'arrive à la vraie systématisation que par la méthode subjective. Celle-ci met l'unité dans les connaissances positives, en les fusionnant toutes dans une étude générale, celle de l'humanité. Elle cantonne le savant dans les seules théories qui soient pratiques au point de vue sociologique, mais lui donne pleine licence de passer la porte qui ouvre sur le domaine de l'imagination, et de compléter par la fiction la science proprement dite. Cette fiction n'est soumise qu'à une double obligation : une coïncidence négative, de non-contradiction, avec l'acquis scientifique, — et l'utilité. Le comtisme met ainsi également à l'esprit scientifique la rallonge de l'imagination, et le droit de se forger des fictions pratiques, c'est-à-dire moralement utiles ! (1) Kant aurait appelé ce droit, celui de penser des noumènes de l'ordre moral.

A certains égards, sans doute, la science et la métaphysique sont indépendantes : il peut être indifférent à la science de l'âme qu'elle soit une substance simple ou

(1) Voir M. Defourny, *La sociologie positiviste*, pp. 97-104. L'auteur y cite abondamment A. Comte. Voir encore les pp. 297-300.

L'*Utilisation du positivisme* de F. Brunetière ne cherche qu'à légitimer et plus spécialement à exploiter cet « aveu » de Comte. L'auteur conclut ainsi son chapitre sur la *Métaphysique positiviste* : « La métaphysique cessant d'être un système fermé, c'est alors qu'elle deviendra vraiment digne de son nom, et de son rôle, qui est de nous conduire, par les voies normales de l'intelligence humaine, du connu à l'inconnu et de l'inconnu à l'inconnaissable. Le positivisme a posé les conditions ou les fondements d'une telle métaphysique ; — et ce n'est pas Kant, en vérité, mais plutôt Comte, qui, en rédigeant les dernières leçons de son *Cours de philosophie positive*, a écrit les *Prélogomènes de toute métaphysique future* ». *Op. cit.*, p. 182.

non (1). D'autre part la métaphysique n'est pas, par rapport à une première expérience, comme serait une expérience ultérieure et complètement pénétrante : elle n'est pas elle-même expérimentale. Il n'en est pas moins vrai que la métaphysique et la science s'ajoutent mutuellement un complément moralement nécessaire. Les idées métaphysiques seraient privées de sens, d'objet et d'emploi *(unmöglich und ohne Gegenstand oder Bedeutung)* (2) si elles ne complétaient une science donnée. Si l'on peut se passer de la métaphysique quant à l'usage de l'expérience, on ne peut s'en passer pour la comprendre entièrement. Les idées transcendantales expriment la fonction propre de la *raison*, considérée comme principe de la parfaite unité synthétique de l'usage de l'*entendement* (3). Il faut donc, c'est toujours Kant qui parle, concordance entre ce qui est propre à la raison et la faculté de l'entendement. Celle-là doit contribuer à l'achèvement de celui-ci, et ne pourrait jeter le trouble dans ses opérations... En un mot : « La raison pure ne cherche pas au moyen de ses idées quelque objet particulier, situé absolument au delà du champ de l'expérience et tout à fait étranger à elle, mais réclame et procure la plénitude de l'usage de l'entendement, dans la cohésion de l'expérience. » Cette plénitude ne peut consister qu'en celle que fournit l'usage des principes ; elle ne sert pas à compléter l'expérience comme telle, à multiplier ou achever les intuitions mêmes des phénomènes. Toutefois, dans la formation de sa connaissance, la raison ou la « pensée » la propose *à l'instar* d'une connaissance phénoménale. Mais son objet propre n'est qu'une idée qui sert à pousser le plus loin possible

(1) Kant, *Prolegomena*, § 44.
(2) Id., *ibid.*
(3) Id., *ibid.*, § 56.

l'achèvement de la connaissance de l'entendement, dans le sens que cette idée détermine » (1).

Kant résume sa pensée d'un mot, en appelant le concept d'un noumène un « *Grenzbegriff* », un concept limitatif. Le concept d'un noumène n'est pas contradictoire, car on ne peut préjuger que la connaissance sensible (expérimentale) soit le seul mode de représentation. D'autre part il est nécessaire, pour restreindre la signification objective de cette connaissance sensible, de la tenir en laisse et de ne pas la laisser s'étendre jusqu'aux choses-en-soi. Ces concepts nouménaux permettent à l'entendement de ne s'étendre que problématiquement au delà de sa sphère d'action propre, sans qu'il résulte que ces concepts soient arbitrairement déterminés (2).

De l'étude que nous avons faite de l'union de la science et de la métaphysique selon Kant, se dégagent deux observations.

La première ne pourrait trouver de meilleure formule que le mot de Secrétan : « Il y a deux parties dans le système de Kant, une science qui n'est pas vraie, et une vérité qui n'est pas sue » (3).

La seconde est celle-ci : Le procédé *synthétique* est, selon Kant, propre à *tout* jugement, scientifique ou métaphysique, quand il est pris isolément. Mais il n'est pas le procédé du *connaître complet*, quand on le considère entièrement, pour y faire ensuite deux parts distinctes, la science et la métaphysique. Nous remontons *analytiquement* de

(1) Kant, *Prolegomena*, § 44. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 671-672.
(2) Id., *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 310-311.
(3) Cité par L. Noël, *La conscience du libre arbitre*, p. 25.

la science à la métaphysique, avec faculté de nous arrêter à mi-route.

*
* *

Un *second trait d'union* entre la science et la métaphysique kantiennes tient à leur **compénétration**. (Et celle-ci n'est assurément pas logique.) Nous voulons dire par là que, dans le système de Kant, la connaissance d'ordre purement expérimental, c'est-à-dire la *science* au sens propre du mot, préjuge déjà des résultats qui ne seront acquis que par la métaphysique. La science tout entière repose sur un postulat : le noumène, objet de la métaphysique. Elle le postule nécessairement. La théorie épistémologique de Kant n'est pas le subjectivisme radical et absolu, le suicide de la pensée désespérée d'atteindre jamais le vrai scientifique. Le subjectivisme kantien est un singulier compromis de dogmatisme, d'empirisme objectif, de relativisme. Tel qu'il est en fait dans la pensée de Kant, et non tel qu'il devrait être logiquement, il a un besoin impérieux du noumène, pièce capitale à la cohésion de ses thèses ; il s'accroche de tout son pouvoir à la réalité, et croit obtenir du réalisme d'autant plus sûrement une concession qu'il lui demande moins. Nous ne nous arrêterons pas à cette compénétration de la science et de la métaphysique. Nous nous contentons de renvoyer à la conclusion de notre chapitre IV (sur la *réalité selon Kant*), et à ce que nous avons dit dans le chapitre V (traitant de la *science selon Kant*) à propos des *catégories de la modalité* et des *postulats de la raison empirique en général*. Nous nous sommes suffisamment appuyés sur cette intrusion des résultats préjugés de la métaphysique, intrusion consentie par Kant en vue d'assigner à la science expérimentale sa pleine signification.

Nous n'y ajoutons que l'aveu de Kant. Il commence son grand œuvre de la *Kritik* (1) en annonçant le contrôle fondamental auquel il compte soumettre le pouvoir intellectuel. Il promet de rechercher les règles et les limites de l'emploi de ce pouvoir. Il se trace comme programme la critique de l'entendement et de la raison, de la science et de la métaphysique. Il résume l'objet de cette critique en cette question : « Dans quelle mesure l'entendement et la raison pure peuvent-ils connaître quelque chose, sans l'expérience ? » Là-même il renvoie, comme à un passage capital, à son article intitulé : *Uebergang zur transcendentalen Deduction der Kategorien* (2). Or nous y lisons : « La déduction transcendantale de *tous* les concepts *a priori* se fait en vertu d'un principe qui dirige toute sa marche. C'est celui-ci : Ces concepts doivent être considérés comme la condition *a priori* de la possibilité de l'expérience, qu'il s'agisse de l'intuition par laquelle nous la saisissons et la formons, ou de la pensée (des Denkens) ». La « pensée » (das Denken), c'est la fonction propre du métaphysicien ; on ne peut la lui reconnaître sans contrôle, ni expliquer l'expérience et la pensée l'une par l'autre.

Cette compénétration de la science et de la métaphysique kantiennes n'est pas logique, surtout si on la met en rapport avec la doctrine des *antinomies de la raison* (3).

Ces antinomies, dont le pivot est l'idée cosmologique, touchent dans leurs affirmations contradictoires aussi bien la psychologie que la théodicée. La raison, armée, dirait-on, du sabre de Prud'homme, se fait un jeu de combattre et de

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur ersten Ausgabe, pp. V et X.
(2) Id., *ibid.*, pp. 92-93 de la 1re édition ; pp. 124-126 de la 2e édition.
(3) Cfr. Id., *ibid.*, 2e édition, pp. 432-595.

défendre tour à tour la création du monde et sa limitation dans l'espace, l'existence de substances simples, la liberté, l'Être suprême. Ces antinomies sont voulues chez Kant : Kant veut montrer qu'en opérant sur les noumènes de la façon dont notre entendement opère sur les phénomènes, notre raison *doit* se contredire et reste acculée. Le développement de sa théorie des antinomies est, pour Kant, la justification en détail de la thèse qu'il avait annoncée, portant sur l'incompétence de l'entendement par rapport aux choses qui ne sont pas directement objet de l'expérience et qui sont, de ce chef, transcendantales ou métaphysiques. Il faut que les noumènes restent hors de prise par rapport à l'entendement, que celui-ci veuille les infirmer et les confirmer ; car il ne pourrait mieux les infirmer et les ruiner qu'en se les attribuant pour objet, fût-ce pour les défendre.

Dans le même ordre d'idées, Kant dit dans les *Prolegomena*, que certaines questions ne sont résolues logiquement que par l'absurde. La réponse absurde montre que la question est mal posée. Elle se trouve avoir ainsi, malgré tout, toute la correspondance et l'accord possibles avec cette question. A qui nous demande, dit-il, si le cercle carré est rond il faut répondre « *oui* » puisqu'il est cercle, et « *non* » puisqu'il est carré. Ce qui trahit que la contradiction ne se trouve pas dans la réponse, mais dans la question. Or il est d'autres cas où l'absurde de la question ne saute pas aux yeux, comme quand il s'agit de cercle-carré ; il n'en est pas moins réel à un esprit pénétrant. Ainsi en est-il de l'esprit humain quand il a la prétention de raisonner sur les noumènes par des procédés propres à la science : question mal posée ! Les antinomies le prouvent. Quelle sera donc la solution ? Redresser la question d'après la théorie de l'*idéa-*

lisme transcendantal (1). Il faut donc isoler la connaissance qui crée l'expérience, et qui consiste à interpréter la matière de la connaissance en conformité avec les lois de l'entendement. Il faut placer en dehors de cette première connaissance celle qui consiste à « penser des noumènes intelligibles ».

Ainsi la métaphysique complète, sans doute, la science, mais à condition de ne pas la compénétrer : « Les idées ne servent pas précisément à poursuivre d'une façon homogène l'emploi empirique de la raison... *Elles se constituent dans un ordre à part*, elles se donnent à elles-mêmes des objets, dont la matière n'est pas empruntée à l'expérience, dont la réalité objective ne repose pas sur la fonction de continuer la série des connaissances empiriques... Ces idées ont un objet purement intelligible, que l'on peut en tout cas admettre à titre d'objet transcendantal, sauf à n'en rien connaître au sens propre du mot *science*. »

*
* *

Peut-être s'étonnera-t-on de ce que Kant ajoute immédiatement après, et qui peut passer pour une franche déclaration de scepticisme. Il semble en ressortir que la métaphysique ne soit pas seulement privée de la certitude propre à l'expérience, mais même de toute certitude. Continuant à traiter de l'objet des idées de la raison, Kant écrit : « Nous n'avons devers nous ni le fondement de la possibilité de cet objet, puisqu'il est indépendant de tout concept expérimental, ni le moindre droit de le penser comme une chose-en-soi, déterminable par ses notes propres et internes. Il reste

(1) *Loc. cit.*, p. 519.

donc un simple objet de pensée : blosses Gedankending » (1). N'est-ce pas le coup de grâce de la métaphysique spéculative ?

Mais si l'objet intelligible se rapporte à la raison spéculative, en tant que par elle il est « pensé », il se rapporte aussi à la raison pratique en tant qu'il s'impose à elle, et est, par elle, admis comme certain. Autre chose, en effet, est de *concevoir* quelque objet comme le fait la métaphysique théorique ; autre chose, quoique connexe, est d'avoir à son endroit une vraie certitude. C'est ici qu'intervient la morale. Elle traite, en effet, de cela même dont s'occupe la métaphysique. L'objet de la morale est celui même de la métaphysique spéculative, sauf pour cet objet le changement d'aspect formel que cette transposition requiert ; sauf encore l'avantage de se revêtir d'objectivité garantie.

II. — Métaphysique morale.

Les trois idées supérieures de la raison ne constituent donc pas le seul objet de *la* métaphysique. A côté de la métaphysique spéculative, Kant admet encore une métaphysique morale. Il lui arrive même de considérer la métaphysique comme une science unique à deux aspects : un aspect qui la fait d'ordre spéculatif, un autre qui la fait d'ordre moral. Ainsi Kant, aux débuts mêmes des *Prolegomena*, où cependant il ne préludera pas à sa philosophie morale, nous dit : « Le but capital de la science métaphysique est la connaissance d'un Être suprême et de la vie future » (2). Et dans sa *Kritik der reinen Vernunft*,

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 593-594 (Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft).
(2) Id., *Prolegomena*, § 4.

là même où il parle de métaphysique *spéculative*, il écrit : « Elle n'a comme but de ses recherches que trois idées : *Dieu*, *liberté*, *immortalité*, de telle sorte que les deux premières, mises en connexion mutuelle, concluent nécessairement à la troisième. *Tout ce qui fait l'objet de la métaphysique ne lui est qu'un moyen d'atteindre à ces idées et à leur réalité*. Elle ne s'en sert pas pour aider à la science naturelle, mais pour dépasser la simple nature. Son but est de mettre la théologie, la *morale*, et, au moyen de la connexion de celles-ci, la religion même à l'abri de toute raison spéculative. Elle veut enfin rendre indépendant le but suprême de notre existence... Dans l'exposé systématique de ces idées, commençons par ce qui est le plus à portée. Nous partirons de la psychologie pour aboutir par la cosmologie à la connaissance de Dieu, et réaliser *notre grand dessein* » (1).

*
* *

Le parallélisme entre les idées supérieures de la raison et les postulats de la raison pratique n'est pas parfait, on le voit. A l'idée théologique correspond le postulat *Dieu ;* à l'idée psychologique correspond en partie le postulat *liberté ;* mais l'idée cosmologique et le postulat *vie future* restent en regard sans se correspondre.

L'objection n'est pas insoluble. D'une part le postulat *vie future* est moins un troisième postulat qu'une conclusion des deux premiers combinés. D'autre part c'est le postulat *liberté*, ou l'idée psychologique, qui nous fournit *par analogie* l'idée cosmologique, à savoir l'idée d'un monde dépendant de Dieu, et source de nos perceptions. C'est

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 395, note. Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

notamment pour avoir résolu par expérience interne la question d'une cause commençant absolument, d'une cause libre, que nous concevons pour les phénomènes un commencement absolu en Dieu, et la création.

Il est remarquable, dit Kant, que des trois idées de la raison pure (Dieu, liberté, immortalité) (1), celle de liberté constitue le seul concept suprasensible qui démontre la réalité objective de la nature... Seule, cette idée rend possible la connexion des deux autres idées avec la nature et des trois, prises solidairement, avec une religion... C'est le concept de liberté (concept fondamental de tous les principes pratiques inconditionnés) qui permet à la raison de s'étendre au delà des limites de la philosophie spéculative. Celle-ci n'a pour objet que de « connaître » ; elle n'a point de but pratique. Tant qu'elle reste dans son domaine propre, pour elle le concept de liberté est purement négatif; c'est dans ces limites que tout concept (théorique) de la nature doit rester confiné sans espoir, si la raison pratique ne donnait un sens positif à l'idée *liberté* (incluse dans l'idée psychologique), et ne la rendait objective sous le nom de postulat de la raison pratique. C'est ainsi qu'elle fournit à la raison spéculative l'idée objective d'un commencement absolu, et de la création (2).

Les idées de la raison pure et les postulats de la raison pratique sont donc correspondants.

*
* *

Le fondement de la cohésion ou de l'identification que Kant établit entre la métaphysique spéculative et la méta-

(1) Saisissons sur le vif que Kant appelle ici *idées de la raison pure*, ce qu'il appelle le plus ordinairement *postulats de la raison pratique*.
(2) Cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

physique morale, se trouve dans la doctrine concernant la « croyance ».

Si on veut donner à une première connaissance le droit de s'étendre à un ordre d'objets qui se trouve au delà de son domaine propre, on doit nécessairement supposer une autre façon de connaître, un autre procédé intellectuel d'arriver à la certitude. Car ce n'est qu'à un procédé intellectuel différent que pourra correspondre un domaine différent de connaissances. L' « au-delà » du savoir *théorique* devra rentrer ainsi dans l'ordre des certitudes *pratiques*. Après avoir fait des noumènes, qui achèvent l'intelligence de l'expérience pour autant qu'ils sont « pensés », l'objet de la métaphysique spéculative, Kant en fait l'objet de la raison pratique, en tant qu'ils sont *tenus pour certains*. C'est le rôle de la « croyance » (Glaube), assentiment d'ordre moral.

La métaphysique spéculative a ainsi une exigence naturelle à s'achever dans la métaphysique morale, exactement comme la conception d'une hypothèse réclame le complément de quelque doctrine ou principe qui en fixe la valeur, et comme le *denken* veut se parfaire dans le *fürwahrhalten*. Après que la partie spéculative de la métaphysique a rejoint la partie morale, et y a trouvé de l'appui et de la certitude, alors seulement *la* métaphysique tout court, celle où l'on ne distingue plus des parties théorique et pratique, se trouve constituée (1). C'est aussi alors seulement que l'expérience, objet de la science au premier degré, obtient vraiment et possède le couronnement métaphysique que notre besoin de synthétisation à outrance veut

(1) « L'emploi spéculatif de la raison, tel qu'il se produit dans la métaphysique, et son emploi pratique propre à la morale se trouvent unis solidairement dans une nécessaire unité. » Kant, *Prolegomena*, § 60.

lui procurer. La science ne trouve ainsi son assiette stable que dans la certitude d'ordre moral (1).

C'est la doctrine du *primat de la raison pratique*.

Kant, a-t-on dit, n'a pas vu dès l'abord qu'il dût aboutir à ce résultat. Il ne l'a vu avec certitude qu'en fin de compte, sans avoir alors ni la force, ni le désir de se corriger, ni peut-être le moyen. Nous ne reviendrons plus sur les données qui nous permettent de douter de cette interprétation et de considérer le système kantien comme cohérent dans la pensée de son auteur.

*
* *

Il n'en résulte pas, évidemment, que cette cohésion soit fondée en droit, ou réelle. Les intentions d'un créateur de système n'ont pas de portée efficace sur la valeur des doctrines, sur leur contenu logique, ou sur leur vraie signification. La connaissance de ces intentions a surtout un intérêt historique. Elle a encore une importance, il est vrai, pour l'interprétation interne et l'exégèse d'un système. Quand certaines propositions sont équivoques, de deux sens possibles le sens authentique est celui qui s'accorde avec l'intention générale de l'auteur. On peut encore, d'après elle,

(2) Ruyssen écrit dans le même sens : « S'il n'y a de science que du phénomène, comment une métaphysique pourra-t-elle se présenter comme science ? La réponse est simple : une métaphysique est scientifique en tant que la critique en détermine les limites, le contour, la méthode et le mode de certitude. Mais de l'objet propre de la métaphysique, la chose-en-soi, il ne saurait y avoir de science véritable mais seulement de certitude pratique » (Kant, p. 67, note). C'est donc pour une raison philosophique interne, et non pour les raisons historiques extrinsèques, rapportées par le même auteur *(op. cit.*, pp. 158 et suiv.), que Kant ne tint qu'à moitié sa promesse d'édifier une double métaphysique, sur le plan de sa critique, et qu'il travailla à peine à la partie spéculative, pour publier par contre de nombreuses études sur des questions morales.

corriger certains termes impropres, dont l'imprécision doit être mise au compte de la négligence ou de l'inattention. Les intentions connues d'un auteur servent enfin à résoudre des contradictions, en déterminant laquelle des deux thèses contradictoires est de moindre importance. En dehors de ces cas, et peut-être de certains autres, les intentions d'un auteur laissent son système entier, impersonnel dirais-je, avec ses qualités et ses défauts. Considéré de la sorte, nous le répétons, le système de Kant n'est pas cohérent.

Or il doit son incohésion, sa dualité, précisément à ce que Kant a cru être le grand facteur de sa cohésion et de son unité, à savoir le primat de la raison pratique. Kant a cru que son subjectivisme relativiste, admettant une certitude restreinte d'ordre expérimental par rapport aux phénomènes, amorçait naturellement une doctrine ultérieure, un dogmatisme moral, concernant les noumènes (1). Pour lui, les deux parties du savoir total sont indépendantes : elles sont complètes dans leur ordre. A d'autres égards elles sont incomplètes : l'une (l'expérience) ne s'achève pas absolument, l'autre (*la* métaphysique) ne commence qu'à partir de la première ; la première se couronne dans la seconde ; celle-ci table sur la première. Ces deux parties se secourent, l'une en fournissant à la raison la matière de ses idées, l'autre en assurant leur objectivité réelle. Mais elles ne pourraient se nuire, l'une parce qu'elle ne pourrait être offensive, et l'autre parce qu'elle est absolument inattaquable. « Les vérités morales sont hors des atteintes des objections

(1) L. Brunschvicg considère comme les deux thèses essentielles de la philosophie kantienne, d'une part : l'intelligible et le réel sont irréductibles l'un à l'autre..., d'autre part : la dualité de l'intelligible et du réel a un intérêt pratique. Or, dit-il, c'est par la faculté pratique que l'alternative en doit être résolue. (*La modalité du jugement*, p. 71. Paris, Alcan, 1897).

empruntées à la connaissance spéculative », et, de plus, englobent dans le bénéfice de leur certitude propre les vérités d'ordre spéculatif.

Telle est l'œuvre éminemment utile que Kant a cru avoir réalisée par sa critique.

C'est une illusion. En fait, le système de Kant n'obtient pas cet heureux résultat, et n'est pas doué de cette belle harmonie que Kant y voyait avec les yeux bienveillants d'un père. Au contraire. Le kantisme pèche par un incontestable dualisme. Le mal serait petit et aisément réparable si le kantisme, au lieu d'être un, était vraiment double, si notamment il avait admis deux espèces distinctes de certitudes, complètement indépendantes mais absolument valables chacune dans leur genre : la certitude spéculative et la certitude morale. Mais le dualisme qui affecte le système kantien a bien moins pour résultat d'en briser l'harmonie systématique que de l'atteindre dans ses parties vitales, et de le tuer. Le kantisme ne peut être double comme il est, sans être ruiné en droit. Il est essentiel au kantisme que les deux procédés intellectuels, celui de la science et celui de la métaphysique, soient disparates pour pouvoir se féconder. Mais c'est cela même qui accuse l'inanité de l'un et de l'autre, du premier parce qu'il est incomplet, et du second parce qu'il est indépendant. Car, si la certitude d'ordre spéculatif n'est pas absolue mais relative et provisoire, comment pourrait-on pourvoir à ce qui lui manque encore par une certitude d'un autre ordre ? Et d'autre part, que vaut la certitude morale que Kant prétend privilégiée ? Car son objet transcendantal, ce qui est « pensé », n'est-il pas élaboré par l'esprit en vertu de ces mêmes lois qui font « connaître » l'objet d'expérience ? D'ailleurs, il n'y a pas, en droit, de certitude morale telle que

Kant l'entend. Il n'y a que de la certitude tout court, certitude spéculative, s'entend. Son objet général, c'est tout le vrai comme tel. Or les prescriptions morales sont logiquement des vérités, *avant* d'être des lois, et pour pouvoir en être. Libre à quelque créateur de terminologies équivoques d'appeler *certitude morale* celle qui s'attache à ces propositions vraies, qui se rapportent à la vie morale. Libre encore à un moraliste ou à un psychologue de porter une attention spéciale sur la voix de la conscience, qui proteste contre toute affirmation déshonnête, contre tout principe funeste aux bonnes mœurs (1). Mais on ne peut confondre cette propension à se certifier les vérités d'ordre moral, avec l'adhésion intellectuelle qui constitue la vraie certitude. Cette propension d'ordre affectif peut devancer dans l'ordre des temps la certitude intellectuelle ; elle peut la confirmer quand elle est concomitante ; elle peut survivre même à un certain scepticisme. A elle seule cependant, elle ne constitue ni ne fonde une vraie certitude, parce qu'elle ne peut suppléer la certitude d'ordre spéculatif qui jouit du

(1) Les scolastiques connaissaient cette voix de la conscience, et la force spéciale avec laquelle les principes d'ordre moral requièrent notre assentiment et s'imposent à notre esprit. Ils l'appelaient un *habitus*, ce qui est, selon Aristote *(Métaphysique*, I, 4, c. 20), une qualité persistante qui prédispose un sujet à poser bien ou mal des actes immanents ou transitifs d'une espèce donnée. De même qu'il y a dans la raison une prédisposition naturelle à reconnaître facilement l'évidence des premiers principes spéculatifs *(habitus principiorum)*, il y a aussi une prédisposition à reconnaître les principes fondamentaux de la vie morale. Ils appelaient ce second *habitus* du nom de *synderesis*. A titre d'*habitus*, ce n'est pas une puissance distincte de la faculté fondamentale, l'intelligence. Voir S. Thomas, *Summ. theol.*, I, 79, 12, in c. Saint Thomas y dit clairement : « Synderesis non est potentia, licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam *ratione altiorem* ». Ces dernières paroles font-elles allusion à quelque doctrine médiévale du primat de la raison pratique ?

droit de priorité, et qui ne trouve, dans cette propension, qu'une surérogatoire mais efficace confirmation.

*
* *

Si le criticisme kantien est entaché de dualisme, la ligne de partage des deux versants qui le constituent ne se trouve pas précisément entre les deux *Kritik*. Ce n'est pas exactement entre la *Kritik der reinen Vernunft* et la *Kritik der praktischen Vernunft* qu'il faut la placer. S'il en était ainsi, la tâche de l'historien et de l'exégète du kantisme serait assez facile. Mais, nous l'avons vu, la métaphysique spéculative fait corps avec la métaphysique morale. Celle-ci n'est pas un correctif pour les conclusions de la première *Kritik*, considérée globalement. Elle est le complément de la métaphysique spéculative ; les deux ensemble s'opposent, mais pour l'aider, à la science empirique. Or la première *Kritik* étudiant, à elle seule, toute la connaissance spéculative, touche déjà une partie de la métaphysique, dont l'autre partie fera l'objet d'une seconde *Kritik* (1). Ceci confirme à la fois ce que nous avons dit de la cohésion intentionnelle et de l'incohésion effective du kantisme. Il y a contradiction entre le subjectivisme spéculatif et le dogmatisme moral de Kant ; plus exactement : entre sa théorie de la science expérimentale et celle de la connaissance transcendantale. Or, cette contradiction se trouve au cœur même de la critique kantienne.

C'est ce que Renouvier surtout s'est appliqué à mettre

(1) « Constatons une fois pour toutes l'embarras dans lequel se jette Kant, et avec lui ses historiens, en séparant la métaphysique de la nature de celle de la liberté, alors que la seconde est dans sa pensée le vrai fondement de la première... Notons que, dans ses *Leçons*, il mêle constamment les deux métaphysiques, comme il l'avait déjà fait dans sa *Dialectique transcendantale.* » Ruyssen, *Kant*, p. 167, note.

en évidence. Kant se contredisait lorsqu'il distinguait dans notre esprit deux puissances : l'entendement et la raison, dont l'une connaitrait le phénomène, et dont l'autre concevrait le noumène. C'est là que gît « la grande, la vraie, l'unique contradiction » (1) du kantisme. Aussi Renouvier s'est-il donné le rôle de la réparer, et d'unifier le kantisme. Ainsi se fait-il que la philosophie contemporaine, vue sous un premier aspect, négatif, a pour objet d'assigner les limites du savoir (2). Vue sous son aspect positif, elle a comme caractéristique d'être la philosophie de la croyance et de l'objet de la croyance. C'est le programme même de l'école néo-kantiste. Et Boutroux dit, dans un esprit analogue : « La métaphysique n'est donc ni dans la science, ni en dehors de la science. Elle a sa place à côté de la science, à laquelle elle est liée par un rapport spécial. Elle consiste à ressaisir l'être dans sa totalité, comme le fait la sensation elle-même, ou le sentiment, mais avec lumière... Nous connaissons par la connaissance, par la raison, par le sens de la vie et du réel. Et nos intuitions sont exprimées dans les religions, dans la poésie, l'art, la littérature » (3).

*
* *

Nous ne pouvons conclure cette étude sans dire un mot de *l'objectivité que Kant reconnaît à la métaphysique*.

Nous serons brefs ; il nous suffira de résumer quelques points qui précèdent.

(1) C. Renouvier, *Année philosophique. Les catégories de la raison*, etc., p. 10, cité par E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*. Louvain, 1904, p. 24.
(2) Voir plus haut, p. 160
(3) Boutroux, *Revue des cours et conférences*, 1895-96, pp. 536-537.

Si objectivité il y a, le mot doit être pris dans un sens spécial. Nous avons vu comment la science est vraie, et comment l'est la métaphysique. Elles ne le sont pas chacune au même titre et de la même façon (1). La vérité propre à la métaphysique n'est pas d'ordre expérimental. En ce sens, la métaphysique n'est plus vraie comme la science ; mais faute d'être susceptible de pareille vérité, plutôt qu'à raison de quelque erreur. En se basant sur cette conception Kant nous dit : il n'y a de vérité que dans les limites de l'expérience, c'est-à-dire de la science ; et nous montre l'esprit obligé d'osciller de l'un membre des antinomies de la raison à l'autre membre, s'il veut procéder scientifiquement par rapport au monde intelligible. Le noumène est un objet de pensée, un « Gedankenwesen », dont on ne pourrait rien savoir, au sens spécial du mot. Or, voilà tout juste, aux yeux de Kant, ce qui sauve l'objectivité de la métaphysique (2). On n'en sait rien, mais on ne pourrait préjuger *a priori* qu'elle soit aussi hors de portée pour l'étreinte d'un dogmatisme moral. La métaphysique spéculative fournit un objet neutre qui permet à la « pensée » d'achever la « connaissance » scientifique. D'où un premier caractère d'objectivité : un accord négatif avec les lois de la connaissance empirique, et un accord positif avec les tendances de la raison. La métaphysique morale revêt ensuite cet objet de pensée, d'une certitude *sui generis*. D'où un second caractère d'objectivité : la certitude. Dans l'ordre spéculatif, nous pensons « comme si » le monde avait Dieu pour auteur (3) ; pourquoi pas ? Dans l'ordre moral nous en

(1) Voir plus haut, p. 184.
(2) Voir plus haut, pp. 200-202.
(3) « Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein : dass wir uns die Welt so denken, **als ob** sie von einer höchsten

sommes sûrs. Et comment ? Sous peine d'inconséquence avec les principes immédiatement présents à la conscience, celui notamment de l'impératif catégorique (1).

Cette objectivité de la métaphysique suffit-elle ?... Paulsen soutient : oui (2). Vaihinger proteste et répond : non (3).

Au sens de Paulsen, Kant a ruiné non la métaphysique mais une mauvaise métaphysique ; il a innové, non détruit. L'importance de Kant tient à la thèse : « que le monde intelligible peut être pensé, sinon connu ». Elle tient encore au rétablissement d'un rapport, de nous à lui, par le moyen de la raison plutôt que de l'intelligence... Le monde intelligible se trouve déterminé par les pensées nécessaires de la raison pratique... Ce n'est pas là une preuve de l'existence objective d'une cause intelligente, mais c'est une nécessité de le penser... La métaphysique est donc vraiment une science, mais d'une autre espèce que la physique ou l'histoire... » (4)

A quoi Vaihinger répond : Paulsen insiste sur l'activité et la spontanéité de l'esprit d'après Kant ; mais il oublie que Kant ne sépare jamais cette thèse de cette autre, connexe : l'activité intellectuelle ne sort pas des limites qui lui sont assignées. Paulsen met en pleine lumière ce que Kant n'a laissé entrevoir qu'à travers un voile. Mais ce voile que Kant étend est une partie essentielle de son système critique. Les idées transcendantales fournissent des propositions nécessaires de la raison humaine, il est vrai. En

Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme. » Kant, *Prolegomena*, § 58.

(1) Voir id., *Kritik der Urteilskraft*, § 87.

(2) Paulsen, *Kants Verhaeltnis zur Metaphysik*. Berlin, 1900.

(3) Vaihinger, *Kant — ein Metaphysiker ?* Tübingen, 1900.

(4) Paulsen, *op. cit.*, passim.

restent-elles moins de simples objets de pensée ? L' « unité systématique » de la raison n'a pas de valeur objective comme principe ; elle n'a que la valeur subjective d'une maxime ; elle nous permet de déborder la connaissance empirique des objets... Les idées n'ont donc pas, au sens strict du mot, une valeur réelle, absolue et objective. Elles n'ont qu'une valeur subjective, comme moyen de tracer en esprit le pourtour du monde représentable. Le mot *objectif* en langage kantien signifie donc : doué de valeur générale. Et encore faut-il là prendre ce mot au sens qu'il a toujours dans le criticisme... Kant sans doute s'est contredit dans toutes ses théories. Mais ces contradictions ne prouvent que la profondeur d'un esprit varié ; elles sont en dernière analyse le reflet de ces contradictions qui sont nécessaires apparemment à toute pensée humaine...

Bref, à l'appellation : « *Kant — Metaphysiker* » on peut substituer ou opposer cette autre : « *Kant — Metaphoriker* » (1).

Vaihinger conclut que le débat qui s'agite entre Paulsen et lui-même peut n'être qu'une question de mots, celle de savoir si Kant doit être tenu pour un restaurateur de la métaphysique, étant donnée l'objectivité qu'il reconnaît à ce domaine de la pensée... Telle qu'elle est posée entre les deux contradicteurs, soit, la question peut n'être que verbale. Mais assurément elle est plus que verbale en soi, et pour qui la pose en donnant aux mots, sans les démarquer, leur valeur absolue.

A notre sens, l'auteur des trois *Kritik* a, de sa main puissante, élevé un temple massif et encombré ; il a, en

(1) Vaihinger, *op. cit.*, passim.

l'édifiant, mesuré jusque dans leurs moindres détails tous les matériaux et les rapports de leur disposition ; mais il a perdu la majeure partie de ce labyrinthe en portiques et en dépendances, pour ne réserver à la métaphysique qu'un sanctuaire précairement assuré sur ses bases, et un autel étroit. Sur cet autel il transcrivit le mot (hommage au blasphème ?) des anciens Athéniens : *Ignoto Deo*. Devant lui, il alluma une lampe que ses successeurs allaient ou judicieusement entretenir, — tels les néo-criticistes —; ou aviver au souffle d'une débauche de métaphysique idéaliste, — tels un Fichte ou un Hegel —; ou éteindre à celui de l'agnosticisme, — tels les positivistes.

CHAPITRE VII.

La science métaphysique selon Aristote.

Aristote n'a créé ni le mot « métaphysique » ni la science de ce nom. L'un lui est postérieur, l'autre lui est antérieure. Platon déjà était métaphysicien, pour avoir placé les principes des choses dans un monde supérieur, éminemment doué de réalité, et dont notre monde sensible ne serait qu'une pâle et à peine reconnaissable imitation. A Aristote revient au moins l'honneur d'avoir créé une métaphysique systématique et rigoureuse, dégagée de tout élément mythique, et prenant contact avec le sensible ; une métaphysique à échelle d'homme en un mot ; profonde comme l'*être* qui constitue la matière de ses réflexions, exacte comme la raison qui en est l'instrument, réelle comme les choses matérielles auxquelles elle emprunte ses données et dont elle donne l'explication dernière. La métaphysique d'Aristote n'est plus du rêve, c'est de la pensée ; ce n'est plus de la poésie, c'est de la science.

Le titre seul du présent chapitre en trahit l'intention maîtresse : opposer au dualisme qui affecte la théorie épistémologique de Kant, l'unité dans laquelle le système d'Aristote réunit les diverses branches du savoir total.

La méprise la plus conséquente que puisse commettre

un interprète du grand philosophe, consisterait précisément à lui faire établir entre la science et la métaphysique une cloison étanche, ou une différence radicale. Pour Aristote, la métaphysique est une espèce dans le genre *science*, l'espèce la plus excellente. Il l'appelle couramment *philosophie première*, ἡ πρώτη φιλοσοφία. La philosophie elle-même, σοφία, n'est que la science, ἐπιστήμη, poursuivant de proche en proche l'obtention complète de son but, la connaissance aussi adéquate que possible de la vérité entière. Qu'on ne se réclame donc pas d'Aristote pour tracer entre les sciences et la métaphysique plus qu'une différence de degré. Cette philosophie première, ou métaphysique, il eût pu la considérer comme l' « au-delà de la science », sauf à n'entendre ce terme que dans le sens d'un prolongement homogène.

Pour des raisons de méthode cependant il nous faut dire d'abord un mot de la science, pour ne traiter qu'ensuite de la métaphysique d'Aristote.

* * *

I. — La science selon Aristote.

Au début du chapitre V, nous définissions la science : *un système de propositions vraies, explicatif d'un ordre de choses*. Nous ne redirons plus que la science n'est un système que pour être une explication, et qu'elle ne peut l'être que si elle se constitue de propositions nécessaires.

Comme le kantisme, l'aristotélisme reconnaît dans la nécessité des propositions scientifiques la caractéristique de la science. Mais, dès ce moment les deux doctrines divergent.

Kant admet sans discussion cette nécessité, puisque la donnée de tout son criticisme c'est la science déjà constituée et telle qu'elle est constituée. Il cherche ultérieurement à expliquer le *comment* de cette nécessité, et le mécanisme psychologique qui fait des jugements nécessaires sur la base de faits contingents. Aristote, lui, ne part pas comme d'une donnée de la science faite : il ne présuppose à sa théorie épistémologique que la possibilité de la science. Admettant dans l'esprit le pouvoir d'arriver au vrai, il lui donne comme programme de pénétrer par la connaissance le plus loin possible dans l'ordre ontologique, de démêler les raisons des propriétés, les causes des choses, leurs attaches mutuelles, et leurs conséquences éloignées. C'est parce que l'esprit peut arriver au vrai et à la compréhension graduelle de ce qui est, qu'il peut connaître le *pourquoi* des choses, et formuler ainsi des propositions nécessaires. C'est pourquoi aussi il doit le faire.

Pour Kant la nécessité de la science était un fait à expliquer ; pour Aristote c'est une condition imposée.

Elle constitue la perfection propre de la science quand celle-ci atteint le but qu'elle peut atteindre et qu'elle doit atteindre : la compréhension du vrai, la parfaite objectivité. Pour Kant le caractère de nécessité qui change en jugements d'expérience les jugements de perception, leur donne une signification objective. Pour Aristote c'est l'objectivité parfaite de la science qui réclame la nécessité : « Nous croyons savoir une chose vraiment, et non à la manière des sophistes qu'égarent les apparences, lorsque nous croyons en savoir la cause, savoir en outre que c'en est bien la cause, savoir enfin qu'il ne se peut faire qu'il en soit autrement. C'est ainsi que comprennent la science, et ceux qui savent et ceux qui ne savent pas : les premiers ayant conscience qu'ils savent à cette condition, les seconds qu'en cela consiste le savoir. Par conséquent, là où il y a

science, il est impossible que les choses soient autrement qu'elles sont » (1).

Il en résulte entre Kant et Aristote une autre différence. La nécessité étant, pour Aristote, une caractéristique de la science parfaite, à savoir de celle qui connaît adéquatement son objet, il en résulte que tous les jugements vrais, toutes les démonstrations valables ne sont pas nécessaires. En ce sens-ci : toutes ne montrent pas la nécessité ontologique de ce qui est affirmé ; elles peuvent ne montrer que la nécessité logique de l'affirmation (2). Pour Kant, pareille distinction n'a pas de sens. La nécessité d'un jugement n'est que la nécessité subjective de l'affirmation, qu'on transpose ensuite dans l'ordre ontologique en donnant une signification objective au jugement nécessaire.

* * *

Pour Aristote, comme pour Kant, si l'objet de la science est le nécessaire, c'est aussi l'universel : τὸ καθ' ὅλου (3) ; par exemple : *l'*homme, et non : *tel* homme.

L'universel selon Aristote, c'est « ce qui est de tout » τὸ κατά παντός, et « ce qui est de soi » τό καθ' αὑτό (4). Ce qui

(1) Aristote, *Derniers analytiques*, I. 2. (Cfr. Id., *Metaphysique*, I, 2.)

(2) Aussi Aristote distingue-t-il deux espèces de démonstrations, la démonstration ὅτι : celle qui montre avec certitude *que* telle chose est ; et la démonstration διότι : celle qui me démontre qu'elle doit être, ou qu'elle doit être telle. A cette seconde seule même est réservé parfois le nom spécial de *démonstration*, ἀπόδειξις (*), ou φιλοσόφημα (**). « J'appelle *démonstration* le syllogisme qui produit la science : c'est-à-dire celui qui par le fait que nous pouvons le faire, nous met en possession de la science d'une chose ».

(3) Id., *Derniers analytiques*, I, 31.

(4) Id., *ibid.*, I, 4.

(*) Id., *Derniers analytiques*, I, 2.

(**) Id., *Topiques*, VIII, 11.

est universel appartient à *tous* les sujets auxquels on applique le terme universel, et leur appartient *parce qu'*on peut les ranger sous l'extension de ce terme.

Tous les hommes ont une taille inférieure à trois mètres, soit ! Mais cela ne tient pas à leur caractère d'homme. Ils ne seraient ni plus ni moins hommes pour être hauts de quatre mètres. A la rigueur, l'on peut dire que ce phénomène est universel ; mais, ce faisant, l'on emploie le terme « universel » dans un sens qui n'est pas le sens technique qu'Aristote y a attaché en philosophie. Pour qu'un attribut soit dit universel, il doit non seulement être *commun* à tous les sujets d'une espèce donnée, mais être *réclamé par l'essence* spécifique. En ce sens, l'organisation animale est pour l'homme un caractère universel. Si tout ce qui est essentiel est commun, l'inverse n'est plus vrai. La généralité actuelle d'un caractère *peut* être la conséquence et le signe de l'essence ; elle ne l'est *assurément* que si la propriété générale est affirmable *en toute hypothèse*. C'est ainsi qu'Aristote appelle l'*universel :* ce qui est partout et toujours, τὸ ἀεί καί πανταχοῦ, entendant par les mots *partout et toujours*, les espaces et les temps mêmes qui s'étendent en dehors des espaces et des temps réels.

* * *

Cette définition de l'universel nous fait voir que la science doit être vraiment universelle, pour être nécessaire, et partant pour être parfaitement objective et concordante avec l'ordre ontologique. Kant dans un certain sens, on le sait, partageait cet avis. D'autre part, il semble bien qu'Aristote doive logiquement se rallier cette fois à la thèse fondamentale de Kant, portant sur l'incognoscibilité de la chose-en-soi. Car, pourquoi la science ne s'occupe-t-elle que de

l'universel ? Pourquoi cherche-t-elle à déterminer les attributs de *l'*homme, de *la* plante, de *l'*animal, de *la* chaleur ? Pourquoi considère-t-elle comme étranger à ses recherches, et « accidentel », le relevé des particularités de tel homme, Jean ou Charles, — de tel animal, Bucéphale ou Mouflar ?... Si toutes les conditions de la science doivent se déduire de ce caractère d'être *parfaitement objective ;* si nous avons pu tirer de là qu'elle doit expliquer le *pourquoi* des choses, partant leur *pourquoi* nécessaire et leur interdépendance, en un mot leur tout ; — il faudrait que la science, pour être parfaitement objective, soit encore et surtout la science, non de l'universel, mais du particulier. Car seule la chose particulière est existante et effective.

Et Aristote le reconnaît. Il distingue soigneusement les « substances secondes » des « substances premières ». Il insiste d'autant plus qu'il réagit contre le platonisme et la théorie des idées séparées. Les substances secondes (δεύτεραι οὐσίαι), ce sont les universaux ; la substance première (πρῶτη οὐσία), c'est l'être concret donné dans la nature, et qui existe en fait (sauf quand il est conçu comme simplement possible). Il est dit « substance *première* », parce que seul il est vraiment *être*, sujet de l'acte d'exister (1). Il est éminemment, primairement et principalement substance (οὐσία ἡ κυριώτατά τε καί πρῶτως καί μάλιστα λεγομένη), par opposition aux « substances *secondes* » qui ne sont *êtres* ou *substances* que dans un sens restreint, secondaire et impropre. La science devrait donc, semble-t-il, s'assigner avant tout comme objet la connaissance du particulier. Si elle ne le fait pas, c'est qu'elle renonce à pouvoir le faire, c'est que la chose vraiment existante est hors de portée de

(1) Aristote, *Métaphysique*, IV, 2.

notre connaissance. N'est-ce pas la doctrine kantienne de l'incognoscibilité de la chose-en-soi, avec toutes ses conséquences ?

Pour répondre à cette objection, il nous faut dire un mot des doctrines d'Aristote sur l'objet propre de l'intelligence, sur la connaissance intellectuelle de l'individuel, sur la connaissance scientifique qui s'y rapporte.

L'objet propre de l'intelligence est un objet abstrait. Voilà une thèse si importante pour l'École péripatéticienne (1), qu'il est presque oiseux de la rappeler ici. Il est tout au moins étranger à notre sujet d'en prouver le bien-fondé. La théorie d'ailleurs est devenue classique et se retrouve dans tous les ouvrages (2) qui se sont inspirés d'Aristote. Mais il faut bien l'entendre. On peut comprendre par « objet de l'intelligence » cela même qu'elle atteint d'une façon ou d'une autre. En ce cas l'on peut dire que *tout* est intelligible pour l'homme. « Intellectus fit quodammodo omnia » est l'adage repris par les scolastiques à Aristote (3) pour exprimer cette thèse. Sans doute, chaque homme ne peut pas tout connaître, et même il ne s'en trouvera aucun connaissant effectivement tout. Mais nul objet n'est de soi, ni de par la nature de l'intelligence, hors de la portée de celle-ci ; il ne l'est qu'à raison des difficultés de l'exercice actuel d'une intelligence donnée, ou de toute une classe d'intelligences. Si tout est intelligible,

(1) Cfr. Aristote qui consacre à l'intelligence la majeure partie du livre III de son traité *De anima*.

(2) Voir notamment Cl. Piat, *Aristote* (Collection des Grands Philosophes, Paris, 1903), pp. 207 et suiv. — On pourrait toutefois relever des inexactitudes dans ce chapitre.

(3) Voir Aristote, *De anima*, III, 3 : ἐπεί πάντα νεῖ. — Id., *ibid.*, 5 ; ἔστιν ὁ μέν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι.

chaque chose l'est par ce caractère qu'elle a en commun avec toute autre. Or ce caractère est unique, c'est *l'être*. Il s'en faut cependant que tout soit accessible à notre intelligence *dans les mêmes conditions*. Il faudra nécessairement un objet placé immédiatement et directement à portée de notre faculté, les autres étant conçus médiatement et analogiquement. Cet objet immédiat, on l'appelle objet *propre*, c'est-à-dire objet primordial, direct, proportionné, connaturel... Dire que l'intelligence a pour objet *propre* la « quiddité » (ce que quelque chose est, τὸ τί ἦν εἶναι (1), empruntée par abstraction aux choses sensibles, et conçue comme universelle, — c'est affirmer que cet objet-là est directement saisissable, et que tout le reste n'est intelligé que d'une façon analogique, par rapport avec lui. Mais ce n'est pas affirmer que l'intelligence saisisse intuitivement l'essence de chaque objet sensible qui lui tombe sous les yeux. Pareille connaissance de l'essence est le résultat d'une patiente étude. L'intelligence en concevant son objet propre, la « *quiddité* » des choses sensibles, *se pose déjà* le problème de l'essence spécifique mais *ne le résout pas encore*.

De cette théorie sur l'objet propre de l'intelligence, résulte que l'intelligence ne connaît jamais *directement l'essence de l'individu*. Elle abstrait tout d'abord des choses sensibles, ou, à leur occasion, quelque caractère conçu comme une essence sinon comme une substance, conçu comme universel parce que abstrait. Ensuite elle retrouve ce caractère, cette « *note* », cette « *formalité* », dans les choses sensibles. Elle parvient enfin par une étude attentive, par

(1) Consultez, quant à cette expression, *Aristoteles-Lexicon*, par Mathias Kappes (Paderborn, 1904), p. 25.

l'induction surtout, à déterminer ce que celles-ci sont fondamentalement. En tout cas, elle ne connaît intellectuellement quelque chose que par l'attribution, à un sujet, d'un ou de plusieurs concepts abstraits et universels, par exemple dans le jugement qui dit : ceci est *a*, est *b*, est *c*... l'arbre est une substance, il est corporel, il est vivant... Elle pourra ajouter, s'il s'agit de *tel* arbre : il est haut, large, touffu, haut de..., large de...:, très touffu,... placé là.... Elle *accumulera* les attributions, — et ce au moyen de l'intelligence — au point qu'il soit impossible de le confondre avec quelque arbre de même espèce, qui ne serait pas *cet* arbre. Ce n'est pas toutefois connaître par l'intelligence l'essence individuelle. Ce n'est que *se signifier par l'intelligence* un individu. On en sait qu'il a une essence, mais on ne peut la déterminer que par une somme une seule fois possible de prédicats, abstraits s'ils sont d'ordre intellectuel, ou concrets s'ils sont d'ordre sensible. L'intelligence connaît par soi l'universel, comme les sens connaissent par soi le particulier ; elle ne connaît celui-ci que par l'intermédiaire de l'universel atteint immédiatement. Pour connaître le particulier, il lui suffit de rattacher l'universel au « phantasma » dont il a été tiré par voie d'abstraction.

Il y a donc une *connaissance intellectuelle* de l'individuel.

Y en a-t-il une connaissance scientifique ?

Oui.

D'abord, l'objet matériel de la science est toujours l'individu. Tous les problèmes que se pose l'esprit humain ont en fin de compte pour but la connaissance de la chose particulière, τὸ καθ' ἕκαστον. Celle-ci, dans le jugement, n'a jamais que le rôle de sujet, et elle l'a toujours. Aristote

remarque dans ses *Premiers Analytiques* (1) que certains êtres intelligibles (c'est-à-dire le contenu des notions) ne sont jamais prédicats : ce sont les êtres individuels, Cléon et Callias, etc. D'autres ne sont que prédicats parce qu'ils sont absolument universels. Entre les deux, se trouvent ceux qui sont moins universels et qui sont ou prédicats ou sujets. Or Aristote dit et répète de ces êtres individuels qu'ils sont à la base de toutes les attributions. Ailleurs (2) il explique cette idée. Si par exemple l'on a dit de Callias qu'il est homme, si ultérieurement on a dit de « l'homme » qu'il est vivant, en fait, c'est de Callias qu'on a dit qu'il est homme et vivant. Poursuivons. Si tous les prédicats ultérieurs (substance vivante) d'un sujet universel donné (*l'*homme) se ramènent à être prédicats de tous les êtres rangés sous ce sujet (tel et tel homme), le sujet universel lui-même (l'homme) est le substitut global, à extension indéterminée, d'une foule d'individus. Car il peut *aussi* être prédicat. Pareille réduction du sujet ne s'arrêtera qu'aux individus, qui ne peuvent pas être prédicats.

Et il dit ailleurs : « Lorsque nous dissertons sur les essences des choses, il ne faut jamais perdre de vue que l'essence, dans l'acception la plus rigoureuse, est la substance qui n'est pas dans l'ordre logique attribut d'un sujet antérieur... ; c'est par exemple cet homme-ci : Alexandre, ce cheval-ci : Bucéphale » (3).

Mais, en ce cas, pourquoi dire que la science a pour objet l'universel ? Pourquoi ne pas dire plutôt qu'elle a pour objet la connaissance des réalités concrètes, au moyen de jugements qui en mettent à nu l'essence, les

(1) Aristote, *Premiers Analytiques*, I, 27.
(2) Id., *Catégories*, II.
(3) Id., *ibid.*, III.

propriétés et le reste ? Pourquoi les jugements particuliers ne sont-ils que de la science appliquée, ou les préambules de la science quand il s'agit de science inductive ? Pourquoi les jugements universels seuls sont-ils proprement scientifiques ?

Parce que la science a pour objet premier et fondamental le *nécessaire*. Ce mot a une double acception chez Aristote : ce qui est nécessairement déduit, — ce qui est démontré comme appartenant nécessairement au sujet. Or, dans l'une et l'autre acception du mot *nécessaire*, la science a pour objet formel — l'*universel*.

Soit la première acception du mot *nécessaire*. Qu'on se rappelle en ce cas que le seul syllogisme valable est celui qui conclut moyennant un terme *rigoureusement universel*.

Soit la seconde acception. En ce cas, l'universel seul nous fait connaître un caractère essentiel, donc nécessaire. Et c'est pourquoi Aristote l'a défini d'abord par le caractère accidentel d'être attribuable indéfiniment (τὸ κατά παντός), puis par son caractère fondamental (en l'appelant τὸ καθ' αὑτό). L'universel, c'est ce qui est « de soi ».

D'ailleurs, si la science n'atteint son objet propre : dévoiler la *nécessité* ontologique des propriétés des êtres, que si les choses particulières sont conçues sous l'extension d'une notion universelle, cela ne l'empêche pas d'être objective par rapport *aux choses existantes*. La notion universelle, au point de vue de sa compréhension et de son contenu objectif, représente vraiment sous un certain aspect ce qu'*est* la réalité sensible extérieure. La solution dogmatiste du problème des universaux, telle qu'on la doit à Aristote, explique donc comment la science connaît à la fois, l'un par l'autre, l'universel et le particulier.

Concluons : Entre la théorie aristotélicienne concernant la connaissance intellectuelle des choses particulières, et la théorie kantienne de l'incognoscibilité de la chose-en-soi, il n'y a lieu d'établir qu'un rapprochement verbal. Il n'y a point d'accord réel entre les deux doctrines.

*
* *

Il y a entre la théorie épistémologique de Kant et celle d'Aristote une autre divergence. Elle porte non plus sur la valeur de la connaissance universelle des choses actuelles, mais sur la valeur des jugements universels d'ordre idéal, sur l'importance des jugements analytiques.

En toute philosophie d'ailleurs, la doctrine qui concerne l'un de ces deux ordres de connaissance est solidaire de celle qui concerne l'autre. Et les deux doctrines sont dépendantes de l'idée supérieure que l'on se fait de *la* connaissance. Kant, au rebours d'Aristote, n'a pas compris que toute connaissance s'exprime exactement par le verbe *être*, copule de tout jugement. Les jugements analytiques sont pour lui de vaines tautologies : dire d'un prédicat qu'il *est* le sujet, alors que la donnée de pareil jugement en était déjà un élément, est-ce faire plus que piétiner sur place ? Si d'autre part il y a des jugements extensifs, il faut que le verbe *être*, employé dans de pareils jugements, signifie plus qu'une identification mentale.

Aristote, au contraire, ne considère comme tautologies que ces jugements où le prédicat répète précisément cela même que nous connaissons déjà explicitement par la seule notion du sujet : *a* est *a*, un effet suppose une cause, etc. En dehors de ces cas, *tous* les jugements sont extensifs et nous font connaître. Tous aussi ont pour caractère formel d'être l'union d'un prédicat et d'un sujet au moyen du verbe

être employé comme signe de l'identité des termes (1). Or ce n'est pas malgré que le jugement soit constitué formellement par le verbe *être* qu'il fait connaître ; c'est, au contraire, à cause de cela (2). Qu'est-ce que connaître une chose sinon savoir ce qu'elle est, sinon *mieux* la *connaître* ou la *reconnaître?* La connaissance d'une chose consiste précisément à la voir identique à elle-même sous deux aspects différents. Avoir du triangle une connaissance, c'est en dire qu'il **est** telle figure; de la cause, qu'elle **est** contenant l'effet; de l'homme, qu'il **est** doué d'imagination (3). Et, pour prendre un jugement tout à fait accidentel, dire de ce mur qu'il **est** blanc, c'est dire : ce mur **est** *ce mur* blanc. Un jugement formé par la juxtaposition ou la convergence de plusieurs notions serait un jugement faux, puisqu'il exprimerait comme identiques deux termes qui n'auraient pas entre eux de l'identité, mais simplement quelque autre rapport. Si Kant a cru pouvoir définir les jugements analytiques comme ceux qui sont formés par l'identité des notions, et les autres comme formés par la compénétration de notions différentes (4), il a à la fois méconnu la vraie nature des uns et ruiné la valeur des autres. Les jugements analytiques, non moins que les jugements d'ordre réel, sont donc au sens d'Aristote de vraies connaissances, des connaissances extensives (5). Les uns et les autres identifient deux notions. Les uns et les autres aussi ont quelque

(1) Voir D. Mercier, *Logique*, 4me édition, 1905, pp. 134-137.
(2) Cfr. Balmès, *Philosophie fondamentale*, I, 26.
(3) Cfr. le texte que nous avons cité plus haut, p. 123.
(4) Kant, *Prolegomena*, § 22. Voir plus haut, p. 118, note.
(5) On doit reconnaître deux espèces de jugements analytiques : ceux où l'analyse du sujet dégage le prédicat ; — ceux où l'analyse du prédicat dégage l'exigence qu'il a d'être rapporté à tel sujet. Comme exemples du premier cas, on pourrait citer le plus grand nombre de propositions géométriques. Rentrent dans le second cas les équations

chose d'analytique, puisque les seconds même au moins originairement, analysent sinon une notion du moins une réalité immédiatement reconnue comme telle, et qui contient une notion (1). Le principe de la division aristotélicienne des propositions n'est point l'identification ou la non-identification du prédicat et du sujet : Aristote les divise selon que la connaissance de cette identité naît de la seule analyse des notions, ou de l'examen des choses existantes.

Non seulement Aristote met les jugements analytiques au nombre des jugements scientifiques, mais il les met au premier rang. A un double titre :

1° En eux-mêmes ils sont absolument certains.

2° Sans eux il n'y aurait aucune connaissance certaine d'ordre empirique.

Qu'ils soient certains en eux-mêmes tient, s'ils sont immédiats, à la simplicité de la notion qui leur sert de matière; et s'ils sont médiats, à la justesse de la déduction.

Ils sont la source des autres certitudes, les certitudes d'ordre réel. Sans eux, nous ne pourrions savoir *qu'il existe* des choses, puisque c'est là une proposition à démontrer. Sans eux encore nous ne pourrions connaître *ce que sont* les choses existantes. En effet, les choses réelles concrètes ne sont point connues intuitivement dans leur essence; elles ne peuvent être connues que si elles sont rangées sous l'extension de quelque prédicat. Or pour connaître ce prédicat il faut bien, à la rigueur, connaître *tout* son contenu objectif, c'est-à-dire l'ensemble des notions de plus en

algébriques qui permettent de désigner, par exemple, quel est le nombre (sujet inconnu) dont il soit vrai de dire (auquel on peut attribuer comme prédicat) que son tiers multiplié par 5 est égal à son double diminué de 4.

(1) Cfr. plus haut, pp. 33-36.

plus universelles, qu'il exprime d'un mot. Par exemple: nous ne connaissons point l'homme immédiatement dans son essence. Nous le connaissons en disant de lui qu'il est un animal vivant, un corps, une substance, etc., remontant ainsi graduellement jusqu'aux concepts les plus universels et les plus simples, jusqu'au concept d'*être*. Donc tout ce qui est vrai ou faux de la *substance* ou de l'*être* sera vrai ou faux de l'homme, et de la dernière espèce rangée sous ces genres suprêmes. Or, ce sont les principes *analytiques* qui énoncent la science de ces notions transcendantales. Ils compénètrent donc toute science inférieure. Aristote met en rapport avec cette théorie les conditions qu'il met à une démonstration parfaitement scientifique. Elle sera scientifique, dit-il, si la conclusion est tirée de prémisses *vraies* (condition *sine qua non*), *primordiales*, *immédiates*, *qui rendent raison du conséquent* (1) ; c'est-à-dire: tirée de principes qui montrent du point de vue le plus élevé qu'il est intrinsèquement nécessaire à une chose, en vertu d'un élément de sa définition, qu'il lui revienne tel prédicat (2).

Ceci nous conduit à la métaphysique qui a dans son domaine les axiomes les plus généraux.

II. — La métaphysique selon Aristote.

La métaphysique aristotélicienne est, disions-nous au début de ce chapitre, une espèce de science. On ne pourrait donc exposer quelle idée Aristote s'en forme, sans dire un mot de sa division des sciences (3).

(1) Aristote, *Derniers analytiques*, I, 2.

(2) Voir D. Mercier, *Logique*, 4me édition, 1905, pp. 390-398.

(3) Cfr. ce que nous avons dit de la division kantienne des sciences à la page 185.

Le principe de la division des sciences est tiré du degré d'abstraction. Il y a une science d'ordre réel et deux sciences analytiques, chacune des trois étant diversement abstraite, diversement universelle, et diversement nécessaire.

Les concepts des réalités concrètes, considérées avec toutes leurs propriétés sensibles, sont les concepts mêmes des choses de la nature. Ils font l'objet de la science physique, au sens large de ce mot. Dépouillées de leurs qualités, revêtues du minimum de ce qui est sensible, les choses se présentent sous le concept de la seule quantité. C'est l'objet des mathématiques. Dépouillées de toute qualité sensible et de la quantité, qui en est le substrat, les choses ne se présentent plus que comme êtres. C'est la métaphysique qui selon Aristote a pour objet formel ce qui est le plus abstrait, et partant le plus universel : à savoir l'être comme tel, τό ὄν ἦ ὄν. « Il est évident qu'il y a une science dont l'objet soit l'être comme tel, et ce qui lui revient en tant qu'être » (1).

Selon que les sciences sont de plus en plus abstraites, elles sont aussi, quant à leur objet propre, de moins en moins en contact direct avec les choses existantes. La métaphysique a pour objet des notions qui, au point de vue formel où elles se présentent à l'intelligence, sont le plus hypothétiques quant à leur applicabilité. Ainsi les idées de substance et de cause peuvent me donner les éléments de maint chapitre de la métaphysique, et laisser ouverte la question de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, des substances et des causes, et quelles elles sont. A moins que la question ne soit résolue *a priori* dans le sens négatif, par l'im-

(1) Aristote, *Métaphysique*, IV, 2. Cfr. Id., *ibid.*, VI, 1.

possibilité d'une substance ou d'une cause en général. Mais en ce cas encore, ce n'est pas l'examen de la réalité, mais l'analyse du concept qui nous aura fait conclure.

Si nous descendons aux mathématiques, nous avons affaire à la quantité. Il faut, pour concevoir les choses comme quantité, les réduire par abstraction au minimum de ce qui est sensible. Ce minimum est en même temps essentiel à tout ce qui est corps, il en est la propriété fondamentale (1), substrat de toutes les autres et des qualités sensibles. C'est à ce titre qu'Aristote la compte parmi les sensibles communs, ceux qui relèvent de plusieurs sens à la fois ou même de tous : le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Or tous ces sensibles sont des *fonctions* de la quantité (2). Quant à la possibilité intrinsèque de celle-ci, elle n'est pas plus douteuse que celle du correspondant objectif de nos sensations ou de ces images dont nous avons l'intuition. Il en résulte que les mathématiques sont analytiques comme la métaphysique, et se rapportent à la nature matérielle comme la physique.

Celle-ci enfin, la dernière des sciences selon le degré d'abstraction, n'est plus déductive mais inductive ; elle se rapporte au monde sensible tel qu'il existe de fait avec toutes ses propriétés.

*
* *

Si la métaphysique est la première des sciences, étant la plus universelle dans son objet, elle l'est encore parce qu'elle s'occupe de ce qui est le plus nécessaire, pour

(1) Voir Aristote, *Métaphysique*, V, 6. Descartes a même réduit à l'étendue l'essence fondamentale du corps. Nous renvoyons à une étude très complète sur la quantité, faite par D. Nys, *Cosmologie*, Louvain, 1903, pp. 225-326.

(2) Id., *De anima*, II, 6.

autant qu'on puisse établir des degrés dans le nécessaire.

Nous avons dit que la science a pour but d'assigner le *pourquoi* de ce qui est ou se fait. Or le mot *pourquoi* signifie ou bien la cause, ou bien la raison des choses et des phénomènes. Aristote ne parle quelquefois que des causes, quand il détermine l'objet de la science. Mais il est plus précis quand il parle des *raisons* et des *causes* : « Il ressort à l'évidence que la philosophie est une science qui a pour objet des causes et des principes, ἀρχαὶ καὶ αἴτιαι (c.-à-d. des raisons) » (1). Les *causes* désignent tout ce qui influe sur une chose de la nature, tout ce dont une réalité dépend. Les *raisons* — lorsqu'on les distingue expressément des causes — désignent ce qui révèle à l'intelligence pourquoi tel attribut appartient nécessairement à la chose à laquelle on l'attribue. Elles diffèrent des causes parce que la raison peut n'être pas distincte réellement de ce dont elle rend raison, tandis que l'effet est nécessairement distinct de sa cause.

Telle science recherche les causes et les raisons, telle autre les raisons seules. Le triangle, par exemple, n'est pas *cause* de ce qu'il ne vaille, en superficie, que la moitié de tel rectangle. La géométrie démontre cette propriété non par le moyen de la cause, mais en cherchant la *raison* dans la nature du triangle. Quand, d'autre part, la théologie explique l'origine du monde par l'action d'un Dieu créateur, elle l'explique par sa cause.

Or ce qui nous donne une connaissance plus adéquate des choses, c'est la connaissance des raisons, plutôt que des causes, parce que les raisons sont intrinsèques. On connaît mieux l'homme, si on le connaît en lui-même, que

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

quand on en sait qu'il est une créature de Dieu, un effet de telle cause. Et si au mot *pourquoi* répond plus souvent la désignation de la cause que celle de la raison intime, c'est que, par la faiblesse de l'intelligence, la raison nous échappe trop souvent et reste inaccessible.

Or toutes les sciences analytiques recherchent les raisons des choses et non leurs causes, puisque l'action de la cause, étant un *fait*, n'est pas d'ordre idéal mais d'ordre réel. Elles pénètrent donc mieux dans l'intime des choses, et elles pénètrent d'autant mieux qu'elles sont plus universelles. D'ailleurs, dans le cas même où la science désigne les causes, elle ne le fait qu'après avoir rendu *raison* de cette attribution. La causalité ne tombe pas sous les sens, non plus que l'action de la cause comme telle. Le signe infaillible de la causalité n'est ni dans la simultanéité, ni dans la succession de deux phénomènes. Tout au plus saura-t-on (ce qui est purement négatif) que la cause n'est pas postérieure à son effet ; que par conséquent tel chêne vu déjà là où il est, il y a dix ans, n'est pas né du gland qui a été produit cette année. Mais c'est tout. Pour assigner sûrement la causalité, il faut interpréter les phénomènes, au moyen des raisons. Établir une dépendance réelle entre deux phénomènes, c'est dire : il *faut* que telle soit la cause, telle chose ne peut être que condition, telle n'est qu'un adjuvant, etc... Y parvient-on toujours ? Non certes. Mais quand on y parvient, c'est pour avoir trouvé les raisons de la causalité même, puisque l'expérience sensible ne peut servir directement à cet examen.

A ce titre, la métaphysique régit toutes les autres sciences qui traitent des êtres. L'étude de la causalité comme telle rentre directement dans son objet, la causalité étant un de ces attributs transcendantaux qui ne sont pas propres à

une classe d'êtres déterminés. La causalité rentre dans l'ensemble des attributs qui reviennent à l'être comme tel (τά ὑπάρχοντα αὐτῳ ᾗ ὄν) (1). Elle rentre dès lors, avec d'autres notions qu'Aristote nomme rapidement, dans l'objet de la métaphysique.

*
* *

Disons un mot de l'union des sciences et de la métaphysique selon Aristote.

Un premier trait d'union tient à leur homogénéité. Les sciences et la métaphysique n'ont pas de procédés de construction foncièrement différents. Sans doute l'on doit admettre des différences dans le raisonnement, selon qu'il est déductif ou inductif. Mais le procédé inductif lui-même doit être légitimé par des principes abstraits, avant d'être un instrument valable d'investigation. Une fois légitimé, il devient l'instrument spécial des sciences d'expérience (la « physique » d'Aristote) dans ce qu'elles ont de propre. Mais différencier les sciences et la métaphysique d'après que les unes sont inductives et l'autre déductive, serait oublier qu'Aristote n'appelle pas les mathématiques du nom de métaphysique.

Un second trait d'union tient au secours mutuel que se prêtent les sciences et la métaphysique, parce que l'objet de celle-ci est l'*être*, notion commune à l'objet de *toutes* les sciences possibles (2).

Il en résulte que la métaphysique est tout à la fois à la base et au sommet des sciences. A la base, parce que en croulant elle entraînerait dans sa ruine toute science ultérieure. Ébranlez le principe de causalité, que reste-t-il

(1) Voir Aristote, *Métaphysique*, IV, 2 (in fine).
(2) Id., *ibid.*, VI, 1.

d'assuré? La métaphysique se trouve au sommet des sciences, parce qu'elle est la plus abstraite.

Et ceci n'est point une contradiction. A première vue sans doute il est étrange que l'esprit humain débute dans l'acquisition de ses connaissances par l'objet même dans lequel il se repose. La notion d'être est la première que nous saisissions dans ce qui se présente à nos yeux ou à notre intelligence (1). C'est un progrès de donner à une « chose » son nom spécial, et de la connaître plus déterminément que comme être. Mais si le premier pas de l'intelligence consiste à connaître les objets comme êtres, le dernier nous fait savoir ce qu'est un être, *comme tel*.

D'ailleurs, dire que la métaphysique est à la base des sciences ne signifie pas que, psychologiquement, la métaphysique soit nécessaire pour nous mettre en état de cultiver d'autres sciences. Cela signifie qu'elle les fonde logiquement. D'ailleurs, dès le début de l'exercice de l'intelligence, nous avons l'intuition de certains principes; nous en possédons en tout repos la certitude. Nous devons cet avantage à l'aptitude habituelle à comprendre les principes premiers, et à leur possession latente, ἕξις (2). Tous, en effet, nous sommes certains du principe de contradiction. Mais autre chose est d'en être certains, autre chose de disserter à son sujet et sur l'être en général. Il n'est pas moins vrai que les axiomes de métaphysique, par leur portée intrinsèque, et par la connaissance instinctive que nous avons dès l'abord des principaux d'entre eux, régissent *toute* notre activité intellectuelle. Ils compénètrent même tout objet de connaissance, parce que si le mot *être* exprime le moins pos-

(1) Aristote, *De anima*, III.
(2) Id. *Métaphysique*, V, 20.

sible d'une chose, il l'exprime toutefois, indéterminément, tout entière.

La question de l'union des sciences et de la métaphysique est surtout importante quand elle porte sur l'union de la métaphysique et des sciences d'observation. Il semble en effet que l'objet de la métaphysique étant abstrait, et celui de la physique étant concret, ces deux sciences doivent faire mauvais ménage. Il n'en est rien.

D'abord, toute connaissance intellectuelle provenant de la sensation, la connaissance plus parfaite des choses matérielles prête secours aux sciences abstraites. Elle ne nous assure pas du bien-fondé des propositions métaphysiques, mais elle nous aide à les former avec justesse.

Par contre, la métaphysique subvient à la physique. L'abstraction métaphysique n'est pas la négation du concret, mais la négligence de ces caractères qui tombent sous les sens ou dans le concept de la quantité. Ce que la métaphysique dit de l'être, la physique l'appliquera au corps ; la théorie de la substance, elle l'appliquera à l'animal, et ainsi de suite. Aussi faut-il entendre l'expression : la métaphysique a pour objet l'être immatériel, dans le sens suivant : la métaphysique ne s'occupe que de l'être, sans considérer déterminément les caractères matériels. Elle donne ainsi à ses thèses une portée telle qu'elles puissent s'appliquer à *tout* être, même, le cas échéant, à l'être immatériel, le pur esprit. Mais dès ce moment, la métaphysique deviendrait de la métaphysique appliquée, au même titre — quoique d'une autre façon — que si elle appliquait ses principes à l'interprétation des résultats de la science naturelle.

Ainsi, dans la pensée d'Aristote, la métaphysique, les mathématiques et la physique devaient marcher unies, s'éclairer l'une l'autre et se fusionner. *La* science est divisée en branches au point de vue logique ; mais à raison de leur but, et par les exigences psychologiques de l'esprit humain, elles doivent s'éclairer mutuellement. De là cette confusion fréquente, chez Aristote, entre les mots qui expriment la science (ἐπίστημη), et ceux qui expriment la philosophie (σοφία), et l'absence de nom spécial pour la métaphysique. L'appeler *philosophie première*, ou même *science première* (1), c'est la distinguer, lui assigner une prééminence; mais c'est aussi la ranger dans un ordre, avec d'autres *philosophies*, faute desquelles elle serait encore bonne et excellente, mais non *première*. C'est, en la mettant à la tête d'un tout, établir le tout comme tel.

Même après avoir parlé de la « science première » ou de la « philosophie première », il arrive à Aristote, et dans le même chapitre, de ne plus parler que de la *philosophie* tout court, et de dire : « La philosophie a pour objet de ses recherches l'être comme tel. Celui-ci se rapporte à la physique comme aux mathématiques : la physique, en effet, recherche les déterminations et les principes de ce qui est, en tant que cet être est soumis au changement, sinon en tant qu'il est. Mais la science première s'étend à ce qui est, pour autant que cet objet est un être, et non en tant qu'il est quelque autre chose. Donc il faut faire de la physique aussi bien que des mathématiques, une partie de la philosophie » (2).

(1) Aristote, *Métaphysique*, XI, 4.
(2) Id., *ibid.*

On ne pourrait sans doute mieux exprimer la doctrine de la cohésion et de la solidarité de toutes les sciences.

*
* *

Est-il nécessaire encore d'opposer le dualisme kantien au système synthétique d'Aristote, après avoir donné jusqu'à présent assez d'éléments de cette comparaison ?

Sans doute il y a, pour Kant, une certaine similitude de procédé entre les sciences et la métaphysique : elles sont toutes synthétiques *a priori*. Mais, on le sait, des différences notables creusent un fossé entre la connaissance expérimentale et celle qui ne l'est pas (1).

De plus, le processus total de l'intelligence n'est pas homogène : il passe *analytiquement* de la science à la métaphysique, tandis qu'il opère *synthétiquement* dans chacune, considérée à part (2).

Et si la métaphysique exerce sur les sciences une certaine prééminence, c'est par une nécessité de convenance, pour nous, d'atteindre en le *pensant* ce que nous ne pourrions *connaître*. Ce n'est pas, comme pour Aristote, en vertu de la compréhension de son objet. Celui-ci n'est pas ce qu'il y a de plus abstrait, mais ce qu'il y a de plus réel : c'est tout le réel, réparti sur un triptyque. Et devant lui nous resterions en contemplation indéfinie si, la conscience morale une fois consultée, nous n'arrivions à dire : Il faut croire que cette peinture est un portrait.

Aristote, au contraire, renverse l'ordre de primauté de la raison pratique et de la raison spéculative, sans supprimer ni en fait ni en droit la dépendance. Ce qu'il dit de la

(1) Voir plus haut, pp. 169-189.
(2) Voir plus haut, p. 192.

prédominance de la métaphysique sur toutes les sciences, a une portée universelle, et atteint aussi les sciences morales. Il attribue même à la métaphysique (1), en tant qu'elle est l'objet de la plus haute spéculation, une noblesse spéciale et une grandeur qui la surélève au-dessus de toutes les sciences pratiques.

De ce chef encore, elle reste bien digne de son nom : la première philosophie !

CONCLUSION.

On pourrait différer d'avis quant à la valeur de la métaphysique d'Aristote, mais non pas contester le grand avantage qui provient de sa doctrine, par l'union qu'elle établit entre toutes les sciences, et par l'ampleur majestueuse qu'elle donne à l'édifice des connaissances humaines. L'unité de la science totale ressort de l'objet général de l'intelligence dans toutes ses opérations possibles : l'être des choses. Elle ressort encore de l'uniformité du procédé intellectuel : l'abstraction. L'ancêtre du subjectivisme avait dit : *je pense, donc je suis*. Kant aurait pu dire : *je pense, donc cela est*. Aristote plus simple et plus profond aurait dit : *cela est ;* et la pensée, survenant, le reconnaît. L'*être*, c'est ce qui appartient à toutes choses ; c'est aussi ce qui les constitue chacune tout entière, si diverses qu'elles soient. Leur diversité même, leur degré de valeur, tient à ce qu'elles sont plus ou moins mélangées d'acte et de puissance, plus ou

(1) On peut voir à ce sujet ce qu'il dit au début de sa *Métaphysique* (I, 1) sur l'excellence des sciences théoriques.

moins participantes de cet acte ultime qu'exprime le seul mot : *être*. Dans la perfection de sa simplicité et de sa pureté, cet acte représente l'Infini, l'Absolu, qui explique tout, Celui qui satisfait et dépasse toutes les exigences de la connaissance contemplative.

Et dans l'ordre de cette connaissance, l'*être* c'est l'objet formel général de l'intelligence ; la vérité, qualité fondamentale de ses opérations, lui appartient quand elle a identifié dans un jugement au moyen du verbe *être*, quand en même temps l'être réel répond à cette identification. La science, elle, cherche à pénétrer l'être entier des choses, avec ses raisons, ses causes, ses conséquences et toutes ses accointances ; la métaphysique enfin nous apprend ce qu'est lui-même l'acte d'être. En ce sens Aristote l'appelle parfois *théologie*.

Toute la philosophie d'Aristote tient dans le verbe *être*.

Pour Kant, au contraire, l'être, c'est le noumène, l'inconnu et l'inconnaissable, noumène soupçonné cependant et entrevu, et dont la raison pratique veut forcer la retraite avec une fausse clef. Mais en vain ! Kant, qui a proclamé si haut que *savoir* c'est *unir*, n'a abouti qu'à établir entre tous les modes du savoir des différences radicales et un divorce sans réconciliation. Pour Kant, la science commence en deux fois : dans la sensation et dans la conscience morale. Pour lui, il y a aussi deux certitudes d'ordre différent : d'ordre spéculatif et d'ordre pratique. Par la première, nous commandons à la nature en la soumettant aux formes que l'esprit impose à ses représentations. Par la seconde, nous nous soumettons tout entiers à une loi que nous subissons. Or l'inverse doit avoir lieu. L'esprit spéculatif est esclave, esclave de la vérité ; et la volonté est maîtresse, en tant que

la loi dont elle s'inspire cesse d'être despotique dès qu'elle est une vérité reconnue. Entre les deux certitudes, tout au plus Kant ose-t-il voir un accord négatif, la première étant trop précaire pour ébranler la seconde. Mais si réduit qu'il prétende être, cet accord toutefois est nul et non avenu. Ainsi la science, qui est partie à la fois de deux points séparés, reste faite de parallèles qui n'incluent aucun terrain où la certitude puisse prendre pied.

Résultat assez mince d'un laborieux et titanesque effort ! Kant s'est appliqué à l'étude des faits et des sciences, il a entretenu commerce avec tous les grands esprits, il a recouru à la vigueur de la réflexion la plus concentrée, il s'est soutenu par une indéfectible patience, mais surtout par une rare loyauté d'esprit, et une droiture de cœur plus rare encore. C'est de la sorte qu'il a édifié l'œuvre massive qui jalonne l'histoire des idées. Du dehors, l'aspect en est imposant ; au dedans, il fait étroit, resserré et compliqué. Il faut une attention spéciale pour ne pas perdre le fil ténu qui guide dans ces détours, pour ne pas s'attarder aux parties qui encombrent, et dresser un inventaire judicieux. Car il y a dans le kantisme du vrai et du faux, du banal et du neuf, des pensées d'une subtile pénétration, et des méprises qui reposent sur les plus grossières équivoques. On y rencontre de bonnes thèses soutenues par de mauvais arguments, et des vérités qui doivent appuyer de mauvaises thèses. Le vrai comme le faux, le banal comme le neuf y sont rarement tels absolument : peu de doctrines kantiennes sont tout à fait vraies ; il en est peu de fausses qui ne soient pas vraies à peu près ; il en est peu aussi que Kant se doive tout entières à lui-même.

Le kantisme n'est-il donc qu'un compromis, et manque-t-il tout à fait d'originalité ? Loin de là ! Mais l'originalité

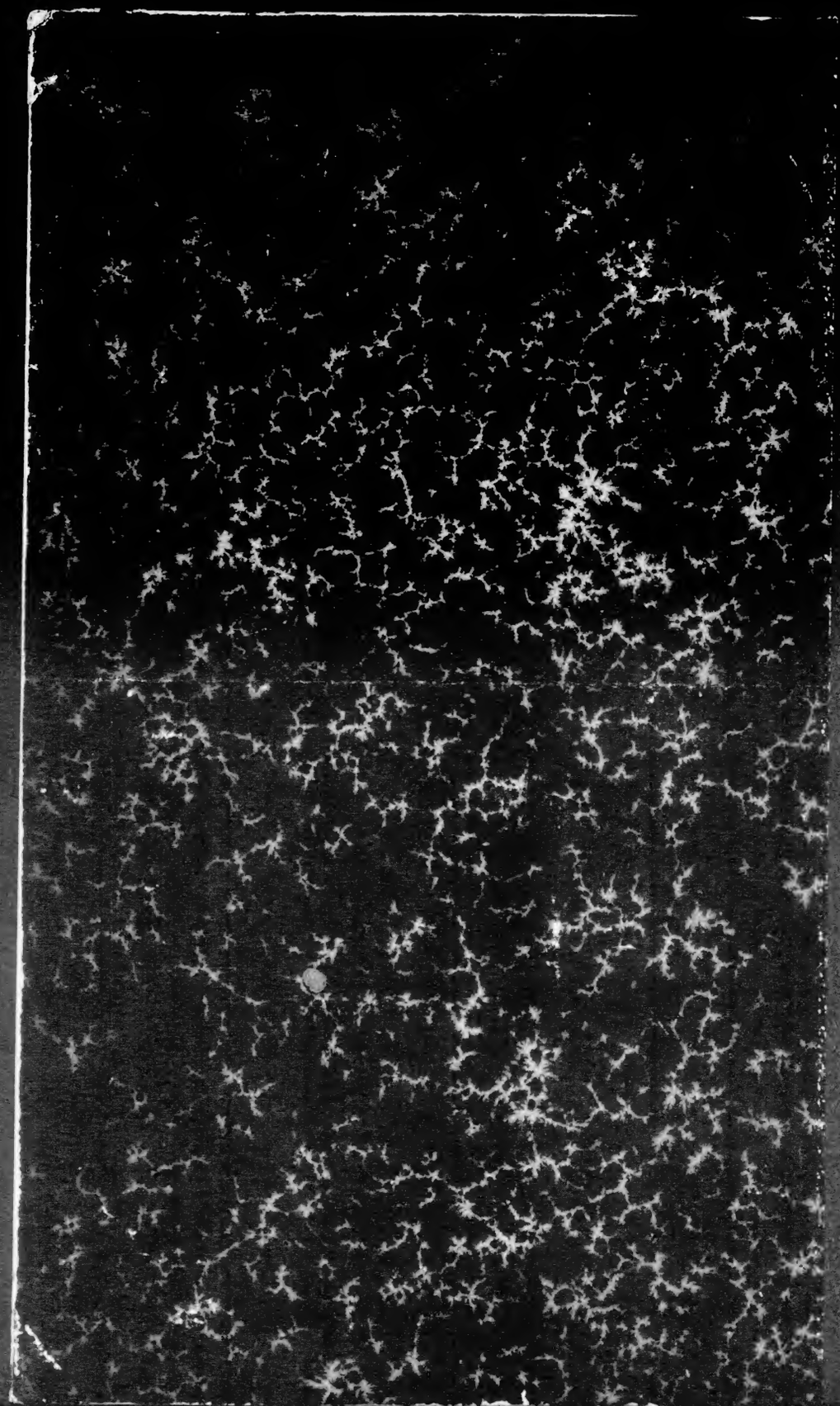
parfaite est-elle possible en philosophie ? *Est quaedam perennis philosophia*, a-t-on dit très justement. La philosophie, ne peut-on la comparer au kaléidoscope, dans le champ duquel toutes les figures possibles sont conditionnées par la disposition fixe des cloisons, comme par le nombre, la forme, la couleur et le jeu antérieur de la verroterie mobile qui s'y réfléchit ? Les philosophes viennent les uns après les autres lui donner la secousse que règle leur tempérament intellectuel, sans pouvoir se dégager jamais du cadre des questions philosophiques, ni, partant, des thèses que ces questions impliquent ; sans pouvoir non plus oublier tout à fait les réponses qu'ils doivent à leurs prédécesseurs ou au domaine commun de la pensée humaine. L'éternelle philosophie est faite ainsi de questions inamovibles, et, quant aux réponses, d'impérissables débris. Parmi les philosophes, les uns en retrouvent le joint normal ; d'autres confondent les modes d'assemblage. L'originalité d'une philosophie, fût-elle réelle, ne saurait être que relative.

Celle de Kant tient surtout à la doctrine du primat de la raison pratique. C'est vers elle que convergent toutes les thèses secondaires. Elle résume ce corps de doctrines qui allait retourner la science plus profondément que la Révolution française, contemporaine, n'allait bouleverser l'organisation sociale. Elle constitue une réponse, qui pour beaucoup est définitive, à l'éternelle question du bien et du vrai. Il est banal de ranger sous les trois rubriques : le vrai, le bien et le beau, les objets primordiaux des préoccupations philosophiques. On pourrait même alléger cette division de son troisième membre, le beau tenant au vrai par son côté contemplatif, et au bien par son caractère affectif. Or, du vrai et du bien, quelle est la notion primordiale ? De l'intelligence ou de la volonté, quelle est la faculté prépondérante ? Kant

a réédité la réponse des stoïciens antiques, et a entouré de nuages la parole si simple de Pascal : le cœur a des raisons que la raison ne comprend pas ! Pour le prouver, il a soumis à examen la connaissance théorique. Là encore il a subi l'influence de ses prédécesseurs, et son jugement se ressent des pièces qu'il a serrées dans son dossier. Les théoriciens de la vérité rentrent tous dans l'un au moins de ces groupes : idéalistes ou empiristes. Ils subissent la double fascination de la vérité intemporelle, absolue, et de celle qui compénètre les choses passagères qui nous touchent. Toutes les solutions du problème de la connaissance rappellent plus ou moins cette double préoccupation. Platon a cru la satisfaire pleinement au delà de toute exigence possible en faisant ultra-réelle l'idée même. Aristote a cru la satisfaire mieux encore en mettant dans la chose concrète la source de la connaissance de l'idée, et en faisant de cette chose la réalisation actuelle de l'objet de l'idée. D'autres, comme Leibniz, ont accordé l'intellectualisme et le sensualisme en faisant parallèles et harmonieux deux mondes incompénétrables. Dans une autre classe rentrent les philosophes qui, renonçant à accorder l'une et l'autre tendance, ne veulent tenir compte que de l'une des deux : les idéalistes absolus d'une part, les positivistes de l'autre. Mais Kant rentre dans le groupe qui veut concilier les extrêmes. Il y a en lui le respect de l'idée et le respect du fait. Il désire avec les tendances idéalistes de l'intelligence qui tend à dépasser la réalité matérielle, passagère et contingente, concilier les tendances empiriques, auxquelles s'impose ce réel existant et tangible. Ainsi, à son sens la connaissance spéculative a pour objet le fait, mais le fait compris, c'est-à-dire le fait interprété, et finalement le phénomène connu du réel inconnu. L'esprit scientifique ne connaît pas

le noumène. C'est alors que la raison se ressaisit dans la protestation de la conscience morale. En Kant, l'on voit ce fait étrange : un philosophe passionné pour le vrai, mais aride, subtil, embarrassé dans son style, méticuleux dans son exposé, privé de tout l'envol enthousiaste de l'orateur ou du poète, qui s'en va à la vérité avec des arrêts et des reprises et à pas mesurés, — et proclamant qu'il faut y aller avec son cœur ! Mais le cœur chez Kant n'est point la chaleur de l'esprit ; c'est la droiture et aussi la roideur d'une conscience honnête, qui prévaut contre les subtilités ou les désespérances de la pure contemplation et qui dispute à la raison théorique la primauté pour la raison pratique.

La première reçoit dans les ténèbres de la nuit, et avec bien des aberrations à réduire, quelques pâles rayons échappés aux sources lointaines et froides de toute lumière ; la seconde se guide à la lueur interne dont elle garde elle-même le foyer !

Est-ce là ce que les admirateurs de Kant ont voulu signifier, quand ils ont choisi, pour l'inscrire sur son mausolée, cette parole de lui : « *Le monde étoilé au-dessus de moi, la loi morale en moi* » ? A ce compte, ils ont bien résumé le kantisme, et l'ont retracé sur le tombeau de son auteur dans les traits qui devaient lui survivre.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010662278